Digitized by Google

image
not
available

image
not
available

Digitized by Google

Digitized by Google

Sympathie S. 285

angenehmen, unangenehmen Empfindungen S. 647.
Affecten S. 616.
Hobbes bellum omnium erga omnes
S. 351.
Montaigne S. 100
Lanfrans Moralsystem S. 39
Lauts Moralsystem S. 44.

S. 57. 178 # 240
ἕξις S. 18 Anmerk. cf. S. 782
S. 104 ὁσιότης Plato
— 177 worin der Vers. von Lauts abweicht.
S. 178 über die Moralsysteme der Alten
S. 712 von Aristo Chius occurrentia
S. 272 über den moralischen Sinn u. Gesetz
S. 182 Plato's Moralsystem. Polemik
gegen J. S. Morg. Vgl. 87.

Digitized by Google

Digitized by Google

Ernſt Platners

Philoſophiſche Aphoriſmen

nebſt einigen Anleitungen
zur
philoſophiſchen Geſchichte.

CHR. THOMASIUS.

Ganz neue Ausarbeitung.
Anderer Theil.

Leipzig,
im Schwickertſchen Verlage, 1800.

BIBLIOTHÈQUE
DE L'UNIVERSITÉ
DE GAND

Digitized by Google

Vorrede.

Dieß iſt, unter einem alten Titel, ein ganz neues Buch: der andere Theil der Philoſophiſchen Aphoriſmen, den ich im Jahr 1782 herausgegeben habe, iſt dabey nicht einmal zum Grunde gelegt. Auch war er gar nicht von der Beſchaffenheit, daß etwas darauf hätte gegründet werden können: denn es fehlte ihm ſelbſt an einem Grunde. Die darinn abgehandelten Lehren hiengen nur locker unter ſich zuſammen, und ruhten, weil keine allgemeine Moralphiloſophie vorangeſchickt, und weniger, als alles, die Freyheit des Willens feſtgeſtellt war — auf nichts. Wirklich hatte ich damals ein Syſtem der allgemeinen Moralphiloſophie noch gar nicht durchdacht. Ich fühlte die Untauglichkeit des Prinzips der Selbſtliebe und das Bedürfniß eines reinen Moralgeſetzes, nur im Dunkeln: und ſo erklärte ich mich, bald wider die ſubjektiſen Gründe der Tugend überhaupt, bald wider die Ableitung der Moralität aus Empfindungen des mo-

ralischen Sinnes und der Sympathie insbesondere, ohne etwas Besseres an die Stelle zu setzen. Daß ich jedoch schon damals ein besseres Moralsystem ahndete: davon giebt das kleine Gespräch Zeugniß, aus dem ich, man verzeihe mir diese Eitelkeit, bloß weil das Kantische Formalprinzip ziemlich bestimmt darinn angedeutet ist, einige Stücke jetzt wiederum habe abdrucken lassen: und zwar ohne die geringste Veränderung; ausser daß hin und wieder, statt Müssen, Sollen gesetzt ist.

Bald nachher erschienen Kants Schriften. Hier fand ich mein reines Moralprinzip deutlicher, als es je von mir selbst gedacht worden war, entwickelt; aber auch zugleich mit Nebensätzen umgeben, die meinen Widerspruch in eben dem Grade reizten, in welchem das Prinzip, an sich, mir den unbedingtesten Beyfall abnöthigte. Das gab mir Anlaß, die ganze allgemeine Moralphilosophie zu durchdenken; und indem ich bey diesen Untersuchungen auch die Freyheitslehre, (für mich und meine Ueberzeugung), aufs Reine brachte: entstand das System, welches hier in

dem erſten Buche erſcheinet. Wiefern daſſelbe mit dem Kantiſchen übereinkommt, oder davon abweichet: können die, welche das vorläufig zu wiſſen wünſchen, aus der hier beygefügten Ueberſicht des Inhalts abnehmen. In dem Buche ſelbſt iſt das allenthalben genau bemerkt: denn es gehörte zu meinem Plane, Kanten nie aus dem Geſicht zu laſſen.

Daß auf Fichtens Syſtem keine Rückſicht genommen iſt: das kommt daher, weil das erſte Buch völlig ausgearbeitet und zum Theil ſchon abgedruckt war, als ſeine moraliſchen Schriften erſchienen. Im übrigen kann es dem Publikum gleichgültig ſeyn, durch welche Umſtände der Abdruck des Werkchens unterbrochen und ſo lange aufgehalten wurde. Hätte ich es nicht eher herausgeben wollen, als bis ich ganz damit zufrieden war: ſo würde es niemals erſchienen ſeyn.

Es reut mich, daß ich, auch in dieſem andern Theile, um der Gleichförmigkeit willen, die falſche Orthographie beybehalten habe, welche ich, noch bey der Ausarbeitung des erſten, für die

wahre hielt. Jetzt ist meine Orthographie die Adelungische; der ich auch in meinem Lehrbuche der Logik und Metaphysik gefolgt bin.

Indem ich dieses Lehrbuchs gedenke, erinnere ich zugleich, daß darinn die Reinholdische Rezension des ersten Theils der Aphorismen, in besonders dazu bestimmten Anmerkungen, beantwortet ist. Wenn ich mir bey meiner Antikritik den Ton nicht erlaubte, den Herr Reinhold sich in der Rezension angemaaßt hatte: so geschahe es aus Achtung gegen die Philosophie.

Leipziger Ostermesse. 1800.

Einleitung.

Wie soll der Mensch handeln, als ein vernünftiges Wesen? Wie will und will er nicht handeln, als ein endliches und sinnliches? Wie kann er handeln, als ein moralisches Wesen? Das sind die drey Hauptfragen der allgemeinen Moralphilosophie. Die beyden letztern haben ihr Interesse in der ersten. Was der Mensch theils nicht will, theils nicht kann: das untersucht man nur, um desto richtiger zu bestimmen, wie er handeln soll. Dieses Sollen setzt einen Widerspruch voraus, von Seiten eines gesetzwidrigen Willens; und sofern weiset es hin auf Pflicht. Die angewandte Moralphilosophie zeigt, wie der Mensch handeln soll in einzelnen Gegenständen; wie er leiten soll seine Neigungen, Gemüthsbewegungen und äußerlichen Handlungen.

Erstes Buch.

Allgemeine Moralphilosophie.

Erstes Hauptstück. Wie soll der Mensch handeln, als ein vernünftiges Wesen? Diese Frage veranlaßt sehr natürlich zu der Bestimmung des Begriffes der Tugend; der aber nur idealisch, a priori, nicht psychologisch bestimmt werden darf. Das Mittel dazu ist, daß man feststellt ein Ideal der vollkommensten Moralität. Weil aber ein Sollen, ohne Vermögen, bloß auf moralische Chimären führen würde: so zieht man von diesem Ideal ab, was mit dem Begriff eines endlichen Willens in Widerspruch ist. Und so entstehet die §. 33. enthaltene Definizion der Tugend; wobey Rücksicht genommen wird: 1) auf das, was die Tugend thun, und 2) auf die Art wie sie es thun soll: d. h. auf Materie oder Zweck, und auf Form oder Grund des Handelns.

Erster Abschnitt. Was soll die Tugend thun? Welches ist ihre Materie, ihr Zweck? Der vollkommenste mögliche Endzweck, der gedacht und gewollt werden kann: und dieser ist der Zweck aller Zwecke, der Endzweck an sich; der Endzweck der Welt; die Glückseligkeit. Also soll die Tugend, ihrem idealischen Begriffe nach, die Glückseligkeit der Welt, nicht die selbsteigne, wollen. Ihr Zweck ist objektif, nicht subjektif; d. h. sie beabsichtigt das Gute, als etwas Objektifes, nicht als etwas Subjektifes. Aber das moralische Wesen der Tugend besteht nicht in diesem Zwecke; sondern darinn, daß sie ihn aus dem vernunftmäßigen Grunde will: also ist der Zweck, der das moralische Wesen der Tugend bestimmt, allerdings nur die Tugend selbst, und mithin ein Formalzweck. Allein es ist kein Grund abzusehen, warum die Moralphilosophie nicht auch feststellen dürfte, was die Tugend thun, welches ihre Materie seyn soll. Und durch eine also eingeschränkte Anweisung des Zweckes, da er gar nicht subjektif ist, wird die Moral bey weitem keine Glückseligkeitslehre: das System der Selbstliebe wird dadurch nicht begünstigt. Die höchste objektife Bestimmung des Menschen ist Glückseligkeit befördern; die höchste subjektife ist allein die Tugend selbst. Die Mißverständnisse, welche hier in der kritischen Philosophie obwalten, entstehen daher: daß man die beyden Begriffe, Gut und Vollkommenheit, verwechselt. Die Glückseligkeit ist das absolute Gut: die Tugend ist das absolut Vollkommene. Gut ist nichts; hat keinen Werth, wird nicht geachtet, sondern nur, nach seinem Preise, geschätzt. Vollkommenheit allein hat einen Rang, verdient allein geachtet zu werden: also wird die Tugend allein geachtet. Sie erscheint als Mittel, und die Glückseligkeit, (die jedoch die Tugend nicht für sich, sondern außer sich, objek-

tif, will), als Zweck. Aber genaues Nachdenken lehrt, trotz dem eingewurzelten Vorurtheil, daß das Mittel, (für die Vernunft), mehr ist, als der Zweck; so wie freylich, für das Begehrungsvermögen, der Zweck mehr ist, als das Mittel. Also weiset dieses System der Tugend ihren wahren Rang an; indem es dieselbe als die absolute Vollkommenheit, mithin als das Mittel, und nicht als das absolute Gut, oder als einen materialen Zweck, darstellt. Die Tugend hat allerdings, um Tugend zu seyn, keinen andern Zweck, als sich selbst, oder die Moralität. Da sie aber doch in der Welt sich äußern muß durch Handlungen: so ist ihr fürs erste dazu ein Zweck zu bestimmen.

Anderer Abschnitt. Wie, aus welchem Grunde, soll die Tugend handeln? Dieses allein bestimmt das moralische Wesen der Tugend. Der Grund kann kein anderer seyn, als der absolut wahre: und dieser muß in der Vernunft beruhen. Die wörtliche Darstellung dieses vernunftmäßigen Grundes, sofern er 1) gedacht wird objektif, erscheint in dem formalen Moralgesetz: Thue dasjenige, wovon du, vermöge der Selbsteinstimmung der Vernunft, einsiehest, daß es geschehen soll. Wenig davon unterschieden ist die Kantische Formel. Alle andere Moralprinzipe, das Prinzip des göttlichen Willens, der Selbstliebe, des Wohlwollens, thun der Sache nicht Genüge. Jedoch haben insbesondere die Freunde des Prinzips der Selbstliebe jenes formale Prinzip stillschweigend vorausgesetzt. 2) Sofern der Grund des tugendhaften Handelns gedacht wird subjektif, ist er allezeit verbunden mit irgend einem subjektifen Triebe. Dieser ist in der Idee der Tugend gestattlich, wenn er nicht physisches Wohlergehen, sondern Selbstachtung und moralische Zufriedenheit zum

Gegenstande hat. Diese Hinsicht auf moralische Zufriedenheit kann nicht Eigennützigkeit genannt werden. Wer wird einen rechtschaffenen Mann, der alles aufopfert um sein Gewissen zu bewahren, eigennützig nennen? Aber eben so zwanghaft ist es, wenn man leugnen will, die moralische Zufriedenheit sey eine Art der Glückseligkeit. Aller Streit beruhet hier in der Unbestimmtheit der beyden Wörter: Glückseligkeit und Eigennützigkeit.

Zweytes Hauptstück. Was will der Mensch thun und nicht thun, als ein endliches und sinnliches Wesen? Sein Wille ist, 1) als ein endlicher, durchaus subjektif; 2) als ein sinnlicher, unfähig etwas zu begehren anders, als in der Form des Wohlergehens. In der ersten Rücksicht kann er, in der andern muß er mehr oder weniger eigennützig seyn. Vornehmlich die Sinnlichkeit des Menschen, als eine von ihm nicht abhängige Beschränkung des Willens, ist hier in Betrachtung zu ziehen. Man scheint, gewöhnlich, nichts dabey zu denken, als Endlichkeit, Beschränkung des Willens. Genauer erklärt, ist sie die Vermischung des Geistigen und Thierischen in dem Menschen. Die Sinnlichkeit ist unableglich, und in dem naturmäßigen Willen, (etwas anderes wäre ein freyer), giebt es keine besondere Art eines vernunftmäßigen: er ist durchaus sinnlich.

Drittes Hauptstück. Was kann der Mensch thun, als ein moralisches Wesen? Besitzt er moralische Fähigkeiten, um so handeln zu können, wie er, nach dem vernunftmäßigen Moralgesetz, handeln soll?

Erster Abschnitt. 1) Moralischer Verstand, 2) Moralischer Sinn, 3) Sympathie, 4) Gesel-

ligkeit: das ſind moraliſche Naturanlagen: Anlagen, nach niedern, unächten Moralprinzipien, Gutes zu thun; aber keine moraliſchen Fähigkeiten.

Anderer Abſchnitt. Moraliſche Fähigkeiten ſind allein: 1) Die das Moralgeſetz ſich ſelbſt vorſchreibende moraliſche Vernunft; 2) das undeutliche Bewußtſeyn des Moralgeſetzes oder das moraliſche Gefühl, (von dem moraliſchen Sinne ganz unterſchieden); und mehr als alles 3) die Freyheit. Ein endliches moraliſches Weſen muß aber nicht allein die moraliſche Freyheit haben, (die nichts anders iſt, als die Ungebundenheit der moraliſchen Vernunft), ſondern auch die abſolute; nach dem Sinne des Indeterminiſmus. Und dieſe abſolute Freyheit iſt in der moraliſchen Welt unleugbar. Denn Freyheit iſt Zufälligkeit der Willenshandlungen. Ohne das Poſtulatum: alle Willenshandlungen ſind zufällig: iſt kein Handeln möglich. Der Menſch handelt aber; alſo kann er ſich von dieſem Poſtulatum, für ſein moraliſches Daſeyn, eben ſo wenig losſagen, als, für ſein phyſiſches, von Ausdähnung und Raum. Die abſolute Freyheit iſt alſo eben ſo gewiß in der moraliſchen Welt, als, in der phyſiſchen, Ausdähnung und Raum.

Anhang zum erſten Buche. I. Antimoraliſmus iſt ein Syſtem, welches die Gründe der Moralphiloſophie, und mithin die Tugend ſelbſt, ausdrücklich und abſichtlich leugnet. Er leugnet entweder das Moralgeſetz, oder die Fähigkeit daſſelbe zu befolgen. II. Moraliſcher Skeptiziſmus iſt eigentlich kein Gedanke. Der Skeptiziſmus hat nur die Dogmen der theoretiſchen Philoſophie zum Gegenſtande: die Grundſätze der praktiſchen erkennt er als unumſtößlich

wahr. — III) Das Höchste, was das Menschengeschlecht bis jetzt erreicht hat, ist Kultur — ein Mittelding von Barbarey und Aufklärung. Wir sind der Barbarey noch ungleich näher, als der Aufklärung.

Anderes Buch.

Angewandte Moralphilosophie.

Einleitung. Die Tugend, ob das wohl nicht a priori zu der Bestimmung ihres Wesens gehört, ist unstreitig das größte Mittel der bürgerlichen Glückseligkeit. Sobald man sie von dieser Seite betrachtet, siehet man ein, daß sie, in dem gesitteten Stande, einen höhern Schwung, mehr Energie und Enthusiasmus haben muß, als in dem ungesitteten; dessen bürgerliche Bestimmung weit beschränkter ist. Man kann daher unterscheiden niedere, und höhere Tugend. Jene entlehnt ihre Antriebe: 1) von den Freuden des moralischen Sinnes, 2) von der Hoffnung der Unsterblichkeit, 3) von der Furcht vor göttlichen Strafen; und ist daher entweder empfindsame, oder aszetische, oder gottesfürchtige Tugend. Die höhere, die allein wahre Tugend ist, nimmt entweder bloß auf Moralität an sich, oder in Verbindung mit der Idee der Gottheit, Hinsicht: und ist also naturalistische, oder religiöse Tugend. In dem ungesitteten Stande ist allein die gottesfürchtige, in dem gesitteten allein die religiöse Tugend sicher. Wie zeigt sich nun besonders die höhere Tugend: in Ansehung der Neigungen, Gemüthsbewegungen und äußerlichen Handlungen?

Erstes Hauptstück. Karakteristik der Neigungen. Deren giebt es, vermöge des mensch-

lichen Grundtriebes, drey: Sinnlichkeit in der engern Bedeutung, Neigung zum Eigenthum, Neigung zur Ehre.

Erster Abschnitt. Karakteristik der Sinnlichkeit in der engern Bedeutung.

I. Von den verschiedenen Arten der Sinnlichkeit, in Ansehung ihrer Quellen: 1) physisches Wohlleben; 2) Thätigkeit; 3) Ruhe; 4) Geschlechtslust; 5) Aesthetisches, und 6) Moralisches Vergnügen.

II. Von den verschiedenen Formen der Sinnlichkeit, in Ansehung der Temperamente: 1) Eintheilung, 2) Schilderung der Temperamente.

Zweyter Abschnitt. Von der Neigung zum Eigenthum.

I. Von der Neigung zum Eigenthum überhaupt: 1) ihr Grund, 2) ihre Theile.

II. Vom Geiz: 1) seine wesentlichen Eigenschaften: a) Sparsucht, (Genauigkeit und Kargheit;) Erwerbungssucht, (Eigennützigkeit, Gewinnsucht, Habsucht, Begehrlichkeit:) 2) seine verschiedenen Arten: a) der wahnsinnige, b) der schwachsinnige, c) der egoistische, d) der phlegmatische, e) der mürrische, f) der kaufmännische Geiz.

Dritter Abschnitt. Von der Neigung zur Ehre.

I. Von den Quellen der Neigung zur Ehre. Diese sind zu suchen in dem Streben nach persönlicher Freyheit.

II. Von den Theilen der Neigung zur Ehre — und besonders des Stolzes, 1) Eitelkeit, 2) Einbildung, (diese hat nicht immer zum Gegenstande die selbsteigenen Vorzüge), 3) Pedanterey, 4) Ehr-

geiz; 5) Prahlerey, (Ostentazion, Großthun, Ruhmredigkeit, Großsprecherey); 6) Ehrgefühl oder Stolz in der engern Bedeutung; 7) Hoffarth und Selbstgenugsamkeit; 8) Eigenliebe; 9) Arroganz; 10) Hochmuth.

III. Von den verschiedenen Arten des Stolzes: 1) der Ritterstolz; 2) der aristokratische, 3) der demokratische Stolz; 4) der Geld- und Kaufmannsstolz; 5) der Rang- und Adelstolz; 6) der Weiberstolz; 7) der Genie stolz; 8) der Schulstolz; 9) der philosophische, 10) der moralische Stolz.

Anhang zum ersten Hauptstücke. Außer diesen drey Hauptneigungen giebt es gewisse Nebenneigungen, die mit jenen zusammenhangen, und besonders den Menschen zum Gegenstande haben; sofern die Menschen jene Hauptneigungen hindern oder befördern: Freundschaft und Liebe; Eifersucht, Feindschaft und Haß.

Zweytes Hauptstück. Karakteristik der Gemuthsbewegungen.

Erster Abschnitt. Von den Gemüthsbewegungen in dem Willensvermögen; oder von den Affekten.

I. Von den begehrenden Affekten. Dahin gehören: das Sehnen, die Lüsternheit, die Geilheit, der Enthusiasmus.

II. Von den verabscheuenden Affekten. Dahin gehören: das Schrecken, die Scham, der ächte und unächte Zorn, das Aergerniß, und die entweder wüthende, oder schwermüthige Verzweiflung.

Anderer Abschnitt. Von den Gemüthsbewegungen in dem Empfindungsvermögen.

I. Von den angenehmen Empfindungen. 1) Die bestimmten: Freude. (Bewunderung, Hoffnung). 2) Die unbestimmten: Fröhlichkeit (Frohsinn, Heiterkeit, Lustigkeit, Muthwille, Scherz, Spaaß, Schökerhaftigkeit).

II. Von den unangenehmen Empfindungen. 1) Die niedergeschlagenen; a) die bestimmten: Betrübniß. (Wehmuth, Gram, Harm, Furcht). b) Die unbestimmten: Traurigkeit. (Schwermuth). 2) Die unruhigen: a) die bestimmten: Verdruß. (Kränkung, Unwille, Neid, Mißgunst, Reue, Furcht). b) Die unbestimmten. Mißmuth.

III. Von den vermischten Empfindungen: Mitleiden, Belachen (das Komische und das Satyrische.)

Anhang zum II. Hauptstücke. Von der Apathie.

Drittes Hauptstück. Karakteristik der Handlungen. — des Verhaltens und des Betragens.

I. Handlungen, (Pflichten, Tugenden,) der Mäßigkeit: 1) in Ansehung des Verhaltens: Frugalität, Nüchternheit, Eingezogenheit, Simplizität, Keuschheit, Genügsamkeit, Bescheidenheit: 2) in Ansehung des Betragens: Gesetztes Wesen, Sittsamkeit.

II. Handlungen (Pflichten, Tugenden) des Wohlwollens oder der Rechtschaffenheit: 1) in Ansehung des Verhaltens: a) Gerechtigkeit. (Billigkeit, Ehrlichkeit, Treue, Redlichkeit, Wahrhaftigkeit, Dankbarkeit). b) Menschenliebe. (Mitleidigkeit, Dienstfertigkeit, Mildthätigkeit, Wohlthätigkeit, Freygebigkeit, Gastfreyheit, Freundschaftlichkeit, Friedfertigkeit, Versöhrlichkeit, Liebe der Feinde, Geselligkeit, Häuslichkeit, Gemeingeist). 2) in Ansehung des Be-

tragens: Freundlichkeit, Leutseligkeit, Offenherzigkeit, Gesprächigkeit.

III. Handlungen (Pflichten, Tugenden) der Stärke der Seele: 1) In Ansehung des Verhaltens: a) Selbstständigkeit. (Standhaftigkeit, Beständigkeit, Unveränderlichkeit. Enthaltsamkeit, Selbstmacht, Geduld). b) Unternehmungsgeist. (Entschlossenheit, Muth, Herzhaftigkeit, Unerschrockenheit, Gegenwart des Geistes). c) Großmuth. (Edelmuth). 2) in Ansehung des Betragens: Heiterkeit, Selbstgleichheit.

IIII. Handlungen (Pflichten, Tugenden) der Frömmigkeit: 1) in Ansehung des Verhaltens: Glaube, Vertrauen — Gottesfurcht. 2) in Ansehung des Betragens: Ernsthaftigkeit.

Anhang zu der Moralphilosophie. Von der Klugheit. Handlungen, (Pflichten, Tugenden) der Klugheit. 1) In Ansehung des Verhaltens. a) Allgemeine: Ueberlegsamkeit, Bedachtsamkeit, Vorsichtigkeit, Behutsamkeit. b) Besondere: Sorgfalt für die Gesundheit, Sparsamkeit, Wirthschaftlichkeit, Häuslichkeit, Arbeitsamkeit, Verschwiegenheit, Nachgiebigkeit. 2) in Ansehung des Betragens: a) Gefälligkeit (Artigkeit, Höflichkeit, Verbindlichkeit, Ehrerbietigkeit, Anspruchlosigkeit). b) Wohlanständigkeit: (im Anzug, Umgang, in der häuslichen Einrichtung, in der Aufführung überhaupt.) c) Feine Lebensart. (Kenntniß des Weltgebrauches, Anstand, guter Ton.)

Philosophische Aphorismen.

Zweyter Theil.

Digitized by Google

Moralphiloſophie.

Einleitung.

Begriff und Inhalt der Moralphiloſophie.

§. 1.

Wenn des Elends viel iſt auf der Erde, ſo beruhet der Grund davon, nach Abzug des theils erträglichen, theils verbeſſerlichen, theils eingebildeten Uebels der Naturwelt, ganz allein in den moraliſchen Handlungen der Menſchen. Dieſes iſt auch denn noch wahr, wenn man ſchon zugeſteht, daß der Menſch nie Böſes thut, um Uebels zu wirken.

§. 2.

Dem unverberglichen Verdruß des gemeinen Verſtandes über dieſes größte Hinderniß der Glückſeligkeit in der Welt (1), liegt undeutlich zum Grunde: 1) die Idee einer moraliſchen Regel, die der Menſch befolgen ſoll; 2) die miß-

fällige Wahrnehmung entgegengesetzter Neigungen in ihm, vermöge deren er sie nicht befolgen will; 3) die Voraussetzung moralischer Fähigkeiten, durch die er sie dennoch befolgen kann.

Man kann es nicht vermeiden, die Wörter moralisch und Moralität in einer zwiefachen Bedeutung zu gebrauchen; von denen die eine die engere, die andere die weitere ist. In der engern Bedeutung, welche allemal eine Vollkommenheit anzeigt, heißt moralisch, mit dem Gesetz der Moralität übereinstimmend; und Moralität, die Uebereinstimmung des Willens mit dem Gesetze. So sagt man moralische Würde, ein Mensch ohne Moralität, u. d. g. In der weitern Bedeutung drücken diese Wörter überhaupt etwas aus, was sich auf Freyheit und Zurechnung bezieht; ohne Unterschied, ob es mit dem Gesetz übereinstimmt, oder nicht: z. B. moralische Handlungen, moralische Eigenschaften — Tugenden und Fehler — moralische Untersuchungen; die Moralität dieses Menschen, dieser — tugendhaften, oder untugendhaften — Handlung. In welcher von beyden Bedeutungen diese Wörter jedesmal zu verstehen sind, läßt sich sehr leicht finden: also brauche ich wohl nicht zu erinnern, daß hier die weitere gilt; in der moralisch ziemlich so viel sagen will, als frey, und Moralität so viel, als Freyheit. Ob die Freyheit sich theoretisch erweisen läßt, oder nicht, das ist hier gleichgültig: der Sprachgebrauch setzt sie — mit oder ohne theoretische Gründe — voraus. Kant will das Wort praktisch ganz auf den Begriff moralisch (in der weitern Bedeutung) einschränken; so daß z. B. Regeln, die sonst dem

Sprachgebrauche nach, praktische genannt werden, wenn sie nicht moralische Vorschriften sind, technische heißen sollen. Da sich Kant des Wortes moralisch ebenfalls bedient: da dieses Wort das, was er mit dem Worte, praktisch, meint, vollkommen ausdrückt; und da endlich das Wort, praktisch, auch für nichtmoralische Gegenstände, so geschickt, als gewöhnlich ist: so gestehe ich, daß ich von dieser Neuerung den Grund und Zweck nicht einsehe.

§. 3.

Die Entwickelung dieser drey Punkte ist (2) das Geschäfte der allgemeinen Moralphilosophie; welche bestimmt ist deutlicher zu erörtern, als der gemeine Verstand es einsieht, wie der Mensch, als ein vernünftiges Wesen, handeln soll, als ein endliches und sinnliches, handeln will, und als ein moralisches handeln kann.

§. 4.

In dieser dreyfachen Beziehung (3) liegt der allgemeinen Moralphilosophie ob: 1) festzustellen, als die Regel des menschlichen Handelns, das idealische Wesen der Tugend; 2) zu zergliedern theils überhaupt die endliche, theils insbesondere die sinnliche Beschaffenheit des menschlichen Willens; 3) zu untersuchen und zu würdigen die neben der Endlichkeit und Sinnlichkeit in ihm bestehenden Fähigkeiten zur Tugend.

§. 5.

Aus der allgemeinen Moralphiloſophie (3) gehet hervor das Ideal des tugendhaften Karakters; deſſen Wille überhaupt beſtimmt iſt durch die Regel der Tugend (2).

§ 6.

Die angewandte Moralphiloſophie führt dieſes Ideal (5) aus; indem ſie darſtellt die Herrſchaft der Tugend in den beſondern Arten der Willensbeſtimmung. Nun giebt es dreyerley Hauptarten von Willensbeſtimmung: Neigungen, Gemüthsbewegungen und Handlungen. Demnach ſchildert die angewandte Moralphiloſophie den tugendhaften Karakter: in Rückſicht auf Neigungen, Gemüthsbewegungen und Handlungen.

§. 7.

Jedes Ideal iſt zugleich eine Regel. Mithin ſchreibt, in dem Ideal des tugendhaften Karakters, die allgemeine Moralphiloſophie (§. 5) vor eine allgemeine Regel des Handelns; die angewandte (6) mehrere beſondere Regeln.

§. 8.

Wenn man von der allgemeinen Moralphiloſophie (3) abzieht das Allgemeine, und von der

angewandten (6) das Besondere: so bleibt in jener und dieser das Wesentliche: die Vorschrift dessen, was der Mensch thun soll (7). Was er sinnlicher Weise thun will und moralischer Weise thun kann (3), das wird erwogen in beyden Theilen der Moralphilosophie, nur um zu zeigen, daß er das Vermögen hat das zu thun, was er oft nicht will, und mithin es thun soll, weil er es thun kann.

§. 9.

Was ein endliches vernünftiges Wesen thun soll (8), das ist seine Verbindlichkeit, und, mit Rücksicht auf die gefoderte Ueberwindung eines entgegengesetzten Willens (4), seine Pflicht. Da nun der wesentliche Gegenstand der allgemeinen Moralphilosophie sowohl als der besondern, die Feststellung desjenigen ist, was der Mensch thun soll (8): so ist in sofern die Moralphilosophie überhaupt, sehr gut erklärt mit der gewöhnlichen Definizion: **die Lehre von den Pflichten des Menschen** *). Ob sie praktische Philosophie genannt werden kann, im Gegensatz einer theoretischen (18): das kommt an auf die Art, wie man diesen Gegensatz versteht **).

*) Die Frage, ob die Moralphilosophie, statt einer Lehre eine Wissenschaft genannt werden möchte, wird

bey Gelegenheit des moralischen Skeptizismus erörtert. Im übrigen ist es einerley, ob man ihren Inhalt ausdrückt durch Pflichten, oder, wie Kant, durch Gesetze der Freyheit, oder wie andere (Schmid Moralphilos. S. 27.) durch höchste Bestimmung des Menschen. Denn die Pflichten sind das, was die Gesetze der Freyheit vorschreiben; und die Erfüllung dieser Pflichten, ist eben so, wie die Befolgung dieser Gesetze, die höchste (subjektive) Bestimmung des Menschen. Jedoch bis jetzt hat man, meines Wissens, für die Moral noch nicht, so wie für die Philosophie überhaupt, auf eine einzig mögliche Definizion gedrungen; an die ich um so weniger glaube, da wir seit kurzer Zeit solcher einzig möglichen Definizionen schon verschiedene gesehen haben. Ich merke dieses hier im Vorbeygehen um derer willen an, welche in den 19. §. des 1. Th. die Bestimmtheit vermißt haben. Wie ich die Definizion der Philosophie fasse: das habe ich deutlich genug bestimmt: aber das habe ich nur nicht bestimmt, wie alle Andere sie fassen sollen, weil ich es für lächerlich halte, so etwas bestimmen zu wollen. Denn auf diese Art wäre in den Wissenschaften am Ende nichts Bestimmteres, als der Despotismus. Wenn doch die, welche bey dem Anblick einer ihnen minder geläufigen Definizion der Philosophie, sogleich Inhalt, Vortrag und Endzweck der Philosophie selbst verfehlt glauben, bedenken wollten, daß sich die Materien, welche sie unter dem von ihnen gewählten Titel abhandeln, auch unter einem andern Titel, (denn am Ende ist doch die Definizion einer Wissenschaft der Titel derselben), abhandeln lassen. Und was meine Definizion betrifft, — ohne dieselbe andern aufzudringen: so möchte ich doch wissen, ob die, welche von jeher Philosophie gelernt, gelehrt, geglaubt, be-

zweifelt — geschätzt, verworfen haben, etwas anders dabey dachten, als das Resultat vernunftmäßiger Untersuchungen über die Welt und über die wichtigsten Verhältnisse des Menschen in der Welt. Oder vielmehr ich möchte sehen, ob die, welchen diese Definizion nicht recht ist, nicht eingestehen müßten, daß sie im Grunde eben das dabey denken. (Ich meines Orts sehe wohl ein: daß andere Definizionen auch ihren guten Grund haben.) Oft sagen wir: eine Definizion einer Wissenschaft ist falsch, wenn sie uns zu der Art von Anordnung und Vortrag, worauf wir eingerichtet sind, nicht paßt.

[37]) Versteht man den Gegensatz zwischen theoretischer und praktischer Philosophie, so wie z. B. den zwischen theoretischer und praktischer Medizin: so halte ich ihn für unrichtig. Denn dort enthält die Theorie die Prinzipien der Praxis: hier aber findet dieses Verhältniß gar nicht statt: die praktische Philosophie, und namentlich die Moral, hat ihre eigenen Prinzipien, welche von den Prinzipien der so genannten theoretischen ganz unabhängig sind. Will man aber damit nur so viel sagen: die theoretische Philosophie hat zum Gegenstande das, was (unserer Denkart nach) ist; die praktische das, was seyn (geschehen) soll: so hat der Unterschied einen richtigen Grund. Und auf diese Weise wird auch gar nicht erfodert, daß die praktische Philosophie ihre Prinzipien von der theoretischen entlehne; wenn sie sich auch auf manche Lehren derselben beziehet. Herrn Maimons Eintheilung der Philosophie in reine angewandte und praktische, (Streifereyen in das Gebiete der Phil. I. Th. S. 11.), läßt sich, zumal seiner neuen Erklärung nach, (Neue Logik; Vorrede S. 30.) verstehen und vertheidigen.

§. 10.

Gemäß der Eintheilung der Moralphilosophie, in die allgemeine und angewandte, (3, 6) besteht dieser Band aus zwey Büchern; von denen das erste die allgemeine Moralphilosophie, enthält und das andere die angewandte.

Erstes Buch.

Allgemeine Moralphilosophie.

§. 11.

Auf welche Weise das erste Buch, bestimmt zur Abhandlung der allgemeinen Moralphilosophie, in drey Hauptstücken, erörtere 1) das idealische Wesen der Tugend, 2) die sinnliche Beschaffenheit des menschlichen Willens, 3) die moralischen Fähigkeiten des Menschen zur Tugend (4); das zeigt die vorhergegangene Einleitung.

Erstes Hauptstück.

Von dem idealischen Wesen der Tugend.

§. 12.

Das Wesen oder der Begriff eines Dinges (I. 389) wird bestimmt entweder theoretisch, nach den (in Erfahrung, oder Vernunft) gegebenen

Merkmalen seiner Beschaffenheit; oder praktisch, nach den idealisch ausgedachten Merkmalen seiner Vollkommenheit. Dort setzt man, was der Gegenstand ist: hier fodert man, was er seyn soll (I. 423).

§. 13.

Die idealischen Merkmale, durch welche ein Begriff praktisch bestimmt wird, (12) sind die Merkmale der Differenz (I. 386): denn das Genus wird allemal gesetzt wie schon gegeben; sey es in der Erfahrung, oder in der Vernunft.

§. 14.

Begriffe also praktisch bestimmt (12, 13) sind Ideen in der eigentlichsten Bedeutung. Jedennoch haben sie Realität, sofern die gefoderte idealische Vollkommenheit 1) gefodert wird, in Beziehung auf den Zweck, aus einem richtigen Grunde, und 2) mit Hinwegdenkung zufälliger Hindernisse, auch äußerlich möglich ist.

§. 15.

So praktisch (12) wird, in der allgemeinen Moralphilosophie (3), bestimmt das Wesen der Tugend, nach ihrer idealisch ausgedachten Vollkommenheit. Daher wird mit dieser Bestimmungsart nicht gesetzt, was die Tugend ist, sondern

gefodert, was sie seyn soll. Und diese Idee der Tugend wird aufgestellt, weniger dem Verstande zur Beschauung, als dem Willen zur Nachstrebung. Wiefern sie Realität habe, das zeigt der 14. §.

Es ist mit der philosophischen Idee der Tugend gerade, wie mit der medizinischen Idee der vollkommenen Gesundheit: auf die alle praktische Grundsätze der Diätetik und Therapie hingehen; ungeachtet man sehr gut weis, daß sie in keinem menschlichen Körper erreicht wird. Behandelt man nun diese Idee, wie in der Physiologie, leider, oft zu geschehen pflegt, historisch: so wird daraus nothwendig eine ganz falsche Beschreibung der menschlichen Natur. Läßt man sie aber erscheinen als das, was sie ist, als eine Idee, deren Ausführung durch zufällige Unvollkommenheiten, bald in diesem, bald in jenem Stücke, gehindert wird: so leistet sie den großen Nutzen, daß sie allen medizinischen Verordnungen und Untersagungen einen richtigen Gesichtspunkt feststellt. Eben so muß hier der idealische Grundbegriff der Tugend angesehen werden. Wer ihn psychologisch versuchen und psychologisch prüfen will, der verfehlt ganz den Sinn der Moralphilsophie. Schon Plato, der bey allen praktischen Gegenständen, (nicht, wie Kant Cr. d. r. V. S. 371 meint, nur bey moralischen), von einer Idee ausgegangen wissen will, (Rep. X. im Eingange) giebt die Vorschrift, daß man das, was in der Tugend das Größte ist, idealisch bestimmen, nicht es bey einer (empirischen) Beschreibung (ἐπιγραφή) der Tugend oder ihrer Haupteigenschaften, bewenden lassen solle. Rep. VI. p. 504 sequ. Opp. Tom. III.

Hier würde man sich also über das a priori ohne Grund aufhalten. Auf die empirische Definizion der Tugend kann keine Sittenlehre gebaut werden.

---

§. 16.

Dem Genus nach, welches betrachtet wird als schon gegeben (13), ist die Tugend eine Vollkommenheit eines endlichen Willens. Soll nun, durch idealische Bestimmung (12), hinzugesetzt werden die Differenz (13): so muß man die Merkmale dazu aufsuchen in der Idee des höchstvollkommenen, unendlichen Willens, und sie dann, gemäß der Natur eines endlichen Willens, einschränken.

§. 17.

In jedem gedenklichen Willen kann man unterscheiden das, was, und die Art, wie es gewollt wird. Jenes ist die Materie des Willens; dieses ist seine Form. Materie und Form sind relative Begriffe.

§. 18.

Das, was gewollt wird, oder die Materie des Willens, ist der Zweck: die Art, wie es gewollt wird, oder die Form, beruhet in dem Grunde, durch den der Wille sich auf den Zweck

bestimmt (17). Der Grund kann betrachtet werden als objektif und subjektif*).

*) Der subjektife Grund ist das, was Kant den Antrieb, oder die Triebfeder, nennt. Cr. d. pr. V. S. 126. ff. Met. d. S. S. 63. ff.

§. 19.

Denkt man sich in diesen beyden Rücksichten (18), den höchstvollkommenen, unendlichen Willen (16), z. B. in dem Ideal des heiligsten Wesens: so will derselbe anlangend 1) die Materie, den absolut guten Zweck, und will ihn 2) anlangend die Form, aus dem absolut wahren Grunde.

Etwas mystisch und ich möchte fast sagen, neuplatonisch, weiset Plato bey der Tugend allenthalben auf das Ideal der Gottheit hin; ohne ganz deutlich zu bestimmen, wie man sich, diesem Ideale nach, das moralische Wesen der Tugend zu denken habe. Reinere Geistigkeit, Herrschaft über die von dem Körper abhangenden Begierden, Beschäftigung mit übersinnlichen Gegenständen: das sind so ohngefähr die Hauptzüge seines Ideals. Auf alle Weise ist das der Grund des großen Werthes, den Plato auf übersinnliche Weisheit legt; die er als ein Anschauen des göttlichen Verstandes betrachtet. Theaetetus Tom. I. p. 171. Rep. VI. p. 505 seqq. Aus dieser ihm eigenen Vorstellungsart muß man das erklären, was er in der letzten Stelle, weiter hin, von der Vernunftwissenschaft sagt; die er, etwas unerwartlich, Dialektik nennt.

§. 20.

Beydes (19) ist, mit Voraussetzung moralischer Fähigkeiten (2, 4), möglich auch in einem endlichen Willen: und so bedürfen dießfalls diese zwey Hauptmerkmale keiner Einschränkung (16). Demnach ist die Tugend, ihrem idealischen Wesen nach (12), diejenige Vollkommenheit eines endlichen Willens, vermöge der er den absolut guten Zweck will aus dem absolut wahren Grunde (18).

§. 21.

Allein gleichwie beydes (20) in der Idee des unendlichen Willens (16) gedacht wird als subjektif nothwendig: so kann es in dem endlichen gedacht werden nur als zufällig; dergestalt daß in diesem einestheils überhaupt auch ein anderer Zweck möglich ist, als der absolut gute, und für den absolut guten Zweck auch ein anderer Grund, als der absolut wahre; anderntheils der absolut wahre Grund, ob er gleich als objektif anerkannt ist, dennoch, ohne einen hinzukommenden subjektifen, in dem Handeln selbst ohne Wirkung bleiben kann.

§. 22.

Weil in einem endlichen Willen weder der absolut gute Zweck, noch der absolut gute Grund

subjektif nothwendig und, besonders zur Wirksamkeit des letztern, noch erfoderlich ist ein subjektiver Antrieb (21): so kann die Tugend, dafern ihre idealische Definizion Realität haben soll von Seiten der Möglichkeit, nicht angesehen werden als die Aehnlichkeit eines endlichen Willens, mit der höchsten Vollkommenheit des unendlichen (16), sondern zu dieser höchsten Vollkommenheit nur wie eine strebende Annäherung.

§. 23.

Wo in einem Wesen, bey irgend einer Art von Thätigkeit, subjektive Hindernisse (21) gar nicht statt finden: da ist das Vermögen zu dieser Art von Thätigkeit **wesentliche Vollkommenheit.** Wo subjektive Hindernisse zwar vorhanden sind, aber, wenn auch nicht ohne Anstrengung, doch ohne Gefühl der Anstrengung, überwunden werden können: da ist es **Fertigkeit.**

§. 24.

Nichts kommt der wesentlichen Vollkommenheit so nahe, als die Fertigkeit (23).

§. 25.

Die Geneigtheit eines Willens, den absolut guten Endzweck zu befördern aus dem absolut

wahren Grunde (19, 20), ist überhaupt Moralität, in der engern Bedeutung (Anm. z. 2. §.).

§. 26.

In dem unendlichen Willen (16) ist die Moralität (25), weil sie subjektif nothwendig ist (21), wesentliche Vollkommenheit (23). Das höchste, was sie, als subjektif zufällig, in einem endlichen Willen werden kann, wenn der Wille vermöge des hinzukommenden subjektifen Grundes dem wahren objektifen zu folgen gewöhnt wird, ist Fertigkeit (24).

§. 27.

Alle Fertigkeit (23) wird erlangt durch Uebung; und Uebung hängt ab von dem bloß zufälligen Verhältniß der Zeit. Demnach kann das Prädikat der Fertigkeit nicht eingehen in die Definizion der Tugend; weil Fertigkeit nur ein höherer Grad und nicht ein wesentliches Merkmal der Tugend ist *). Denn auch das mit dem Gefühle der Anstrengung verbundene, und mithin von der Fertigkeit noch entfernte, Streben (22) ist Tugend, wenn es nur überwindet.

*) Auch Aristoteles will das gar nicht sagen, indem er das Genus der Tugend durch ἕξις bestimmt; wie ich in einer Anm. im III. Hauptst. zeigen werde.

§. 28.

Je mehr aber die Tugend Fertigkeit, und je mehr sie mithin befreyt ist von dem Gefühl der Anstrengung (23); desto mehr nähert sie sich der wesentlichen Vollkommenheit (24), und also dem Ideal der subjektif nothwendigen Moralität des unendlichen Willens (26). Das folgt aus den obigen Lehrsätzen.

§. 29.

Mühe ist verdienstlich, nicht an sich, sondern nur als Uebung, in Absicht auf die zu erlangende Fertigkeit. Demnach ist müheloſe Fertigkeit mehr werth, als Mühe, die noch auf Fertigkeit arbeitet: und die Kraft ist gewiß gröſſer, die den Widerstand ohne Gefühl der Anstrengung unterdrückt, als die, welche sich, beym Handeln, der Anstrengung mit Schmerz bewußt ist.

§. 30.

Das Bewußtseyn des Kampfes blendet den Moralstolz, indem er handelt, mit einer gröſſern Meinung von seiner Stärke; und die Anempfehlung des Kampfes verschafft ihm, indem er lehrt, das täuschende Ansehen von Ernst und Strenge, durch welches er gern ehrwürdig seyn will. Dieß ist die gedoppelte Quelle des aſzeti-

schen Machtspruches, daß Tugend nicht Tugend sey ohne Kampf und Mühe.

§. 31.

Der Satz, daß leichte, kampflose Tugend keine Tugend sey, ist richtig nur in dem Verstande, daß Tugend nicht möglich ist ohne Beherrschung des eigennützigen Triebes; und daß Handlungen, welche zufälligerweise mit dem moralischen Gesetze übereinstimmen, ohne von dessen Einfluß herzurühren, höchstens unschuldig seyn können, aber nie tugendhaft. Kampf wird erfodert um tugendhaft zu werden, nicht aber um es zu seyn.

§. 32.

Subjektif nothwendige, nur in dem unendlichen Willen gedenkbare Moralität (21, 26), ist Heiligkeit in der wahrhaftsten Bedeutung. Subjektif zufällige Moralität eines endlichen Willens ist, in Ansehung des dabey zu überwindenden Widerstandes (23), ist Pflichtmäßigkeit (9). Und diese ist das unterscheidende Merkmal der Tugend.

Diese mit dem Unterschiede unter der Moralität eines endlichen Wesens und des unendlichen zusam-

wenhangenden Begriffe von Heiligkeit, Pflichtmäßigkeit und Tugend, findet man beynahe genauer, als von Kanten selbst, der wenig zu definieren pflegt, bestimmt in den dahin gehörigen Artikeln des Schmidischen Wörterbuchs.

§. 33.

Aus diesem allen ergiebt sich folgende idealische Definizion (12) der Tugend: Diejenige Vollkommenheit eines endlichen Willens, vermöge der er bestrebt ist (22), den absolut guten Zweck zu befolgen, aus dem absolut wahren Grunde (18, 19). Ueber das Streben kann die Tugend nicht hinaus reichen, da wo die Einschränkungen der reinen Moralität unüberwindlich sind. S. von der Sinnlichkeit III. Hauptst. II. Abschn.

§. 34.

Gemäß der Unterscheidung der Materie, und der Form (17) in dem Wesen der Tugend, zerfällt dieses Hauptstück in zwey Abschnitte. Zur Form, d. h. zu dem Grunde, gehört auch der subjektive Grund (22), als Antrieb.

Erster Abschnitt.

Von der Materie der Tugend oder von dem absolut guten Zwecke.

§. 35.

Mit der, an sich wohl gegründeten, dem System der Selbstliebe entgegengesetzten, Behauptung: daß der tugendhafte Wille von aller Materie absiehet: wird von der Tugend ausgeschlossen nur der eigennützige Zweck, nicht aber jeder Zweck. Dieses vorläufig.

§. 36.

Um die Materie der Tugend, oder den absolut guten Zweck (19, 33) zu bestimmen, wird in diesem Abschnitte 1) erklärt, was überhaupt Zweck, Bestimmung und Gut ist; 2) gegen die Einwendungen anderer Philosophen vertheidigt der objektive *) Zweck der Glückseligkeit; 3) daraus hergeleitet die moralische Bestimmung des Menschen; 4) erörtert der Grund der über die Glückseligkeitslehre obwaltenden Mißverständnisse.

*) Nicht der subjektife (s. §. 47. 67. 79.). Ich merke ein für allemal an, daß ich die beyden Wörter, subjektif und objektif, in der natürlichen, etymologischen, gewöhnlichen Bedeutung nehme; also in einer andern als die Kantische Schule.

I.

Erklärung der hieher gehörigen Grundbegriffe, Zweck, Bestimmung, Gut.

§. 37.

Obwohl die Sprache wie gleichdeutig behandelt die Wörter Zweck und Absicht: so müssen doch, wenigstens in den Grundlehren der Moralphilosophie, gesondert werden die durch diesen Schein der Gleichdeutigkeit vermengten Begriffe.

In dem ältern System unterschied man allemal finis und intentio. Eben das will Crusius sagen, wenn er den objektifen Zweck von dem subjektifen unterscheidet. Anw. vern. z. leben, §. 13. Denn das, was den Willen zur Beabsichtigung des Zwecks bestimmt, ist, wie wir in der Folge sehen werden, wenigstens der subjektife Grund; wenn ich auch nicht sagen wollte, Zweck. Ziemlich auf dasselbe kommt auch hinaus die alte Eintheilung, in finem operis und operantis.

§. 38.

Der Zweck (37) iſt der durch eine Art des Handelns zu bewirkende Erfolg: die Abſicht iſt die Beſtimmung des Willens auf den Zweck. Der Unterſchied iſt wie Ziel und Richtung. Der Zweck wird dem Willen angewieſen durch den Verſtand: die Abſicht giebt der Wille ſich ſelbſt.

§. 39.

In dem unendlichen Weſen iſt jeder von dem Verſtande als gut gedachte Zweck auch Abſicht für den Willen; weil hier die Befolgung eines als gut erkannten Zwecks, d. h. die Beabſichtigung deſſelben, ſubjektif nothwendig iſt (21). In einem endlichen Weſen iſt der, auch als gut erkannte, Zweck noch dadurch nicht Abſicht, daß er als ſolcher gedacht, ſondern dadurch, daß er gewollt wird.

§. 40.

In dem unendlichen Willen wird der Zweck zur Abſicht (38), allein vermöge des objektifen Grundes, in welchem er beruhet: in einem endlichen Willen muß zu dem objektifen Grunde noch hinzukommen der ſubjektife (18, 21); ſey auch dieſer auf eine gewiſſe Art enthalten in dem objektifen ſelbſt.

§. 41.

Eine Abſicht kann jedoch zugleich auch Zweck werden, wenn das Daſeyn der Abſicht von dem handelnden Subjekt gedacht wird als ein in ihm zu bewirkender Erfolg (38). Denn ſo wird die Abſicht wiederum ſelbſt beabſichtigt als ein Zweck, indem man will, daß man alſo wolle.

§. 42.

Mittel ſind, objektiſ betrachtet, Bedingungen der Möglichkeit des Zwecks und ſeiner wirkenden Urſachen; ſofern er angeſehen wird wie ein zu bewirkender Erfolg. (38) Subjektif betrachtet ſind ſie Bedingungen der Abſicht (38), wie die Grundbeſtimmungen die Bedingungen der Möglichkeit einer Idee ſind; alſo logiſcher Weiſe. Kennt das handelnde Subjekt die Natur des Zwecks nicht: ſo iſt die Idee des Zwecks möglich und auch die Abſicht ihn zu befolgen, ohne die Idee der Mittel. Und denn findet nicht ſtatt der Satz, daß der, welcher den Zweck will, auch wolle die Mittel.

§. 43.

Das Verhältniß zwiſchen Zweck und Mittel (42) iſt das Verhältniß der Subordinazion (l. 417); mithin doppelſeitig. Was alſo in ei-

ner Beziehung Zweck ist, das kann in einer andern Mittel seyn; und umgekehrt.

§. 44.

Ein Zweck, der in Beziehung auf einem andern Mittel ist (42), ist ein subordinierter oder ein Mittelzweck; Zwecke, die sich zu einem gesammten Zweck, der betrachtet wird als ein Ganzes, verhalten wie seine Theile, sind koordinierte. Jedoch sind auch die koordinierten Zwecke im Grunde Mittel, oder Mittelzwecke: denn sie sind die Bedingungen der Möglichkeit des gesammten Zwecks; so wie die Theile die Bedingungen sind von der Möglichkeit des Ganzen.

§. 45.

Der Zweck, welcher unter sich mehrere subordinierte und in sich mehrere koordinierte enthält (44), ist der Hauptzweck.

§. 46.

Auch ein Hauptzweck (45) kann in Beziehung auf einen höhern ein subordinierter, und in Beziehung auf einen größern, dessen Theil er ist, ein koordinierter, und in sofern ein Mittelzweck (44) seyn.

§. 47.

Alle diese Arten der Zwecke (44, 45) sind entweder subjektif, oder objektif; nachdem der Er-

folg (38) bewirkt werden ſoll in dem handelnden Subjekt, oder in einem von ihm unterſchiedenen Gegenſtande. Beſonders anmerkenswerth iſt dieſer Unterſchied in Anſehung des Hauptzwecks (45).

§. 48.

Alle ſubjektiſe Zwecke, (47) ohne Ausnahme des ſubjektiſen Hauptzwecks (45), ſind Theil- und demnach Mittelzwecke; ſofern jedes handelnde Subjekt angeſehen werden muß wie ein Theil eines Ganzen (44).

§. 49.

Derjenige Hauptzweck (45), welcher als der abſolut höchſte, alle gedenkliche ſubordinierte Zwecke unter ſich enthält, und in ſich, als der abſolut größte, alle koordinierte Zwecke (44), und in keiner Beziehung Mittelzweck ſeyn kann (46), iſt der allein ſelbſtſtändige Zweck; der Endzweck in der ſtrengſten Bedeutung, oder der Endzweck an ſich.

§. 50.

Die Idee eines vollſtändigen Zwecks, oder des Endzwecks an ſich (49) ſetzt voraus das Daſeyn eines abſoluten Ganzen, welches gedacht wird als das Syſtem aller ſubordinierten und

koordinierten Zwecke (44). Der Endzweck an sich wäre mithin der in diesem Ganzen zu bewirkende Erfolg (38).

§. 51.

Wenn man ein solches Ganzes (50), und in Beziehung darauf, einen vollständigen Zweck annimmt, als den Endzweck an sich (49): so kann er nicht gedacht werden als ein subjektiser, sondern nur als ein objektiser. Das folgt aus dem Obigen (47).

§. 52.

Wir denken als ein absolut Ganzes (50) die Welt, und welche Bewandniß es auch habe mit unserer Denkart von Endursachen (I. 934.): so müssen wir doch die Welt, um sie zu befassen in unserm Verstand, ansehen als wie das System aller subordinierten und koordinierten Zwecke. Demnach kann unser Verstand als Endzweck an sich nichts denken, denn nur den vorausgesetzten Endzweck der Welt.

---

§. 53.

Ein bedingt möglicher Zweck, der einem endlichen Wesen angewiesen ist für sein ganzes Da-

seyn, durch eine von ihm selbst nicht abhängige*) Regel, ist seine Bestimmung.

*) Der Mensch, könnte man gegen diese Definizion sagen, setzt sich ja, als ein vernünftiges Wesen, seine moralische Bestimmung selbst: also ist die Regel, die ihm dieselbe anweiset, nicht von ihm unabhängig. Allein eigentlich versteht man hier unter dem Menschen den Willen; und sonach denkt man die Vernunft als die Gesetzgeberin des Willens, der der Wille, d. h. der wollende Mensch, untergeordnet ist. In sofern ist die Regel, welche dem Menschen seine moralische Bestimmung anweiset, nicht von ihm abhängig. Die Vernunft, obwohl in einer andern Rückficht ein Theil von ihm, wird hier angesehen wie eine von ihm unterschiedene Macht.

§. 54.

Die Bestimmung ist entweder subjektif, oder objektif, je nachdem der angewiesene Zweck (53) das eine ist, oder das andere (47). Die subjektife Bestimmung ist das, was in einem Wesen, die objektife das, was durch dasselbe erreicht werden soll.

§. 55.

Die subjektife und die objektife Bestimmung (54) ist entweder eine kosmische; wenn die anweisende Regel (53) enthalten ist in den Gesetzen der Naturwelt: oder eine moralische; wenn die Regel beruhet in den Gesetzen der Vernunft.

§. 56.

Alle Geschöpfe haben eine kosmische Bestimmung, als Glieder der Naturwelt (55). Sie ist subjektif, sofern die Natur etwas in ihnen, und objektif (54), sofern die Natur etwas durch sie erreichen will.

§. 57.

Eine moralische Bestimmung, (welche ebenfalls theils subjektif, theils objektif ist (54), haben nur vernünftige Wesen; vermöge ihrer Abhängigkeit von der Vernunft (55). Die Vernunft will etwas in ihnen und etwas durch sie bewirken.

§. 58.

Die kosmische Bestimmung beruhet, sowohl was die Anweisung (53), als auch was den Erfolg betrifft, ganz allein in der Natur, und gar nicht in der Freyheit (55). Die subjektive wird zwar angewiesen und erzielt durch Triebe; die aber ebenfalls nur das Werk der Natur sind und nicht der Freyheit. Die objektive kosmische Bestimmung (56) aber ist ganz allein in den Händen der Natur; und die Geschöpfe sind dabey bewußtlos handelnde Werkzeuge.

Eine Folge der objektif kosmischen Bestimmung z. B. ist es, daß der böseste Mensch gutes wirkt,

ohne es zu wollen, ja oft, ohne es in der Folge zu erfahren.

§. 59.

Die moralische Bestimmung (55, 58) kann angesehen werden, sowohl was die Anweisung (53), als auch was den Erfolg betrifft, als eine Sache nicht der Natur, sondern der Vernunft und Freyheit. Ein moralisches Wesen schreibt sich selbst vor seinen subjektifen und objektifen Zweck (47), und ist auch selbst die Ursache, welche jenen und diesen befördert.

§. 60.

Eine Bestimmung muß für ein endliches Wesen die absolut höchste seyn, oder die Bestimmung im engern Verstande; d. h. die Anweisung des höchsten Zwecks seines ganzen Daseyns.

---

§. 61.

Gut in seiner eigentlichen Bedeutung ist das, was übereinstimmen kann mit den Trieben eines Willens. Was mit keinem Triebe keines gedenklichen Willens übereinstimmen kann, das ist durchaus nicht, und in keiner Betrachtung, gut.

§. 62.

Alle subjektife Zwecke (47) beruhen in den Trieben des handelnden Wesens (61), und stim-

men alſo mit ihnen überein. Demnach iſt jeder ſubjektife Zweck ein gedachtes Gut, und jedes Gut iſt ein gedenklicher Zweck.

§. 63.

Obwohl das Gute urſprünglich ſubjektif iſt (62), ſo kann man doch unterſcheiden ſubjektifes und objektifes Gut; nachdem es beabſichtigt wird von dem handelnden Subjekt für ſich ſelbſt, oder für Andere. Das objektif Gute iſt alſo das ſubjektif Gute für Andere.

§. 64.

Allgemein objektif gut (63), iſt das, was ſubjektif gut iſt für alle.

§. 65.

Gut, ſubjektif betrachtet, ſofern es es ſich auf ſubjektife Zwecke bezieht, ſetzt ein Bedürfniß voraus; d. h. etwas, nach deſſen Erlangung geſtrebt wird: in ſofern läßt es ſich nur denken für endliche Weſen. Aber das Wollen des objektif Guten, d. h. deſſen, was ſubjektif gut iſt für Andere (63), widerſpricht ſo wenig, als der objektife Zweck, der Idee des unendlichen Weſens.

§. 66.

Abſolut gut, oder gut an ſich, iſt das, was

gut iſt, ohne Beziehung; relatif gut, was darum gut iſt, weil etwas Anderes gut iſt.

§. 67.

Das ſubjektif Gute (63) iſt nur relatif, ſo wie der ſubjektife Zweck (47). Abſolut gut iſt nur das, was allgemein objektif gut iſt (64); alſo nur der Endzweck an ſich oder der Welt (52).

§. 68.

Die Frage: worinnen das abſolut Gute beſtehet, kann nicht anders beantwortet werden, als aus dem Begriffe des ſubjektif Guten. Denn das abſolut Gute iſt das allgemein objektife; und dieſes iſt das ſubjektif Gute für Alle (64, 67).

§. 69.

Wenn es einen Trieb giebt, in welchem alle ſubjektife Zwecke aller endlichen Weſen beruhen (61, 62): ſo iſt dieſes ihr gemeinſchaftlicher Grundtrieb; und was mit dieſem übereinſtimmt, iſt ſubjektif gut für Alle (64), und mithin das abſolut Gute (67).

§. 70.

Was übereinſtimmt mit Trieben, das giebt an die Empfindung. Was alſo dasjenige ſey, was übereinſtimmt mit dem Grundtriebe aller

endlichen Weſen (69): das kann angegeben werden nur nach dem allgemeinen Ausſpruche der Empfindung. Die Frage: was iſt das abſolut Gute? gerichtet an die Vernunft, hat keinen Sinn; und was die Vernunft darauf antwortet, kann ſie nur nachſprechen dem Ausſpruche der Empfindung.

---

§. 71.

Was eine Bedingung der Möglichkeit des Guten iſt, das iſt eine Vollkommenheit. Demnach iſt jedes Mittel (42) eine Vollkommenheit; und nichts iſt eine Vollkommenheit, als was ein Mittel ſeyn kann.

§. 72.

Weil das, was in einer Beziehung Mittel iſt, in einer andern Zweck ſeyn kann, und umgekehrt (43): ſo kann das, was in einer Beziehung eine Vollkommenheit iſt (71), in einer andern ein Gut ſeyn, und umgekehrt.

§. 73.

Das Vollkommene (71) iſt nicht abſolut, ſondern relatif gut (66, 67). Das abſolut Gute (76) kann ſo wenig eine Vollkommenheit ſeyn, als der abſolut höchſte Zweck ein Mittel (49).

§. 74.

Abſolut vollkommen iſt das, was die nächſte Bedingung enthält von der Möglichkeit des abſolut Guten (71, 66).

§. 75.

Was Vollkommenheit überhaupt ſey (71), und worinne namentlich die abſolute Vollkommenheit beſtehe: das iſt nur allein von der Beurtheilung der Vernunft. Die Frage: was iſt *abſolute* Vollkommenheit (74)? gerichtet an die Empfindung, hat keinen Sinn (71); und was die Empfindung darauf antwortet, das kann ſie nur nachſprechen dem Urtheile der Vernunft; ſofern das Vernunftmäßige wiederum empfunden wird wie ein Gut.

§. 76.

Die Vernunft gebraucht ſehr gern das Wort gut für vollkommen, und auch die Empfindung zuweilen das Wort vollkommen für gut. Wenn man alſo die Vernunft fragt, was iſt gut? ſo antwortet ſie mit der Definizion des Vollkommenen; und fragt man die Empfindung: was iſt vollkommen? ſo antwortet ſie mit der Definizion des Guten. So iſt das zu verſtehen, was, mit Verwechslung der Ausdrücke,

von einem guten Willen gesagt wird, und von einem vollkommenen Zustand.

§. 77.

Weil das, was in einer Beziehung eine Vollkommenheit ist, in einer andern ein Gut seyn kann (71); ein Gut aber, ungeachtet es in einer andern Beziehung eine Vollkommenheit ist, dennoch wegen des Interesse der subjektifen Zwecke mehr als ein Gut, denn als eine Vollkommenheit bemerkt wird: so ist, im Ganzen, das Wort gut viel gewöhnlicher, als das Wort vollkommen, und wird angewandt eben so oft, zur Bezeichnung des Vollkommenen, von der Vernunft, als des eigentlich Guten, von der Empfindung.

II.

Der absolut gute Zweck, den die Tugend beabsichtigen soll, ist die Glückseligkeit der Welt.

§. 78.

Wenn der absolut gute Zweck kein anderer seyn kann, als der Endzweck an sich, oder der Endzweck der Welt (52): so ist die Frage von dem absolut guten Zweck einerley mit der Frage von dem Endzwecke der Welt. Worinn dieser

ſu ſetzen ſey: das wird ohne dogmatiſche Anſprüche, bloß in Gemäßheit der menſchlichen Denkart, erörtert in dieſer Lehre.

§. 79.

1. Es iſt Thatſache, unabhängig von aller Teleologie des Theismus (I. 957), daß der Grundtrieb aller lebendigen Geſchöpfe gerichtet iſt auf Glückſeligkeit: folglich iſt Glückſeligkeit das ſubjektif Gute für alle, und mithin, den obigen Erklärungen zufolge, das allgemein objektif Gute (64). Nun iſt das allgemein objektif Gute der Endzweck an ſich, oder der Endzweck der Welt (67): alſo iſt Glückſeligkeit, fürs erſte unabhängig von der Teleologie des Theismus, der Endzweck der Welt, und demnach der abſolut gute oder der vollſtändige Zweck, den die Tugend beabſichtigen ſoll.

Man meint jetzt, alles gegen die Glückſeligkeitslehre geſagt zu haben, wenn man die Vorausſetzung göttlicher Endurſachen in der Welt verdächtig macht. Allein jene, obwohl ſehr natürliche, Vorausſetzung iſt nicht einmal unbedingt erfoderlich, um zu zeigen, daß wir Grund haben, die Welt als ein Syſtem der Glückſeligkeit anzuſehen. Ariſtoteles z. B. der doch die göttlichen Endurſachen ſonſt ſehr in Betrachtung ziehet, nimmt in der Moralphiloſophie, da, wo er von dem Endzwecke der Welt redet, gar keine Rückſicht darauf. Nicom.

I. 7. Er schließt gerade so, wie in diesem §. geschlossen wird: Das, wornach alle Wesen hinstreben, ist der Zweck der Welt u. s. w.

§. 80.

2. Mit Rücksicht auf teleologische Ideen (79), (mag denselben nun zum Grunde liegen ein wahres Erkenntniß von Kausalität nach Zwecken, oder nur die Beschaffenheit der menschlichen Denkart (I. 934, 941), ist menschliche Philosophie ganz so — vermögend zu beweisen, oder befugt anzunehmen — daß Glückseligkeit der Endzweck der Welt ist (57), wie sie — vermögend ist zu beweisen, oder befugt anzunehmen — das Daseyn einer Gottheit, und abhängig von derselben, eine zweckmäßige Anordnung der Welt.

§. 81.

Wer den Endzweck der Welt nicht durch Glückseligkeit, sondern durch Sittlichkeit bestimmt wissen will: dem liegt ob zu beweisen, entweder daß nicht jene, sondern diese das subjektife Gut aller Geschöpfe (79), und mithin das allgemein objektife Gut sey (67); oder daß etwas Anders, als das allgemein objektife und mithin absolute Gut (66), und daß folglich die Sittlichkeit, ob sie das auch nicht ist, als die Absicht des Welturhebers gedacht werden könne. Die-

ses Letztere behauptet gegen die Glückseligkeitslehre Crusius: das Erstere, und, in seiner Manier, auch das Letztere, will Kant.

*) Nothw. Vern. Wahrh. §. 285. ff.

**) Cr. d. Urtheilskr. §. 83. 84. 86. Cr. d. pr. V. S. 235. ff.

§. 82.

I. In dem Crusiussischen Systeme ist jene Behauptung (81) durchaus dogmatisch, und berechnet auf theoretische Erkenntniß von der Welteinrichtung an sich; sichtbar gegründet in willkührlichen Lehrsätzen von der Heiligkeit Gottes, und anthropomorphistischen Analogien von göttlichen Majestätsrechten (976, 978); und überall zusammenhängend mit mystischen Ideen von einem bloß kirchlichen Plane des Reichs Gottes, nach welchem Gott in der Schöpfung verherrlicht werden müsse durch Offenbarung seiner allköniglichen Hoheit und Gewalt und durch nur allein darauf hinweisende, von dem Zwecke der Glückseligkeit ganz getrennte, ja ihm entgegenstehende, Gesetze und Strafen. Die Hauptsätze dieses Lehrgebäudes sind folgende:

a) Nicht das Wohlgefallen an der Glückseligkeit der Geschöpfe ist Gott wesentlich; son-

dern nur das Wollen ihrer sittlichen Vollkommenheit.

2) Die sittliche Vollkommenheit der Geschöpfe beruhet nicht in der Uebereinstimmung ihres Willens, weder mit dem Wesen der Vernunft, noch mit der kosmischen Regel der Glückseligkeit, sondern nur allein in der Uebereinstimmung ihres Willens mit dem Willen Gottes.

3) Gottes Wille setzt und ordnet also die sittliche Vollkommenheit der Geschöpfe, als den absoluten Endzweck der Welt; ohne alle Beziehung; auch ohne Beziehung auf die sittliche Vollkommenheit der Geschöpfe selbst; bloß weil seine Natur diesen Endzweck erheischt.

4) Gott will, vermöge der wesentlichen Einrichtung seiner Natur, durch die Abhängigkeit der Geschöpfe von seinem zwecklosen Willen, seine Herrlichkeit offenbaren; indem er jene Abhängigkeit, durch Gesetze, und diese Herrlichkeit, durch Strafen, geltend macht; die außerdem keinen andern Zweck haben.

5) Wäre auch Glückseligkeit der erweislich beste Endzweck in einer Welt: so müßte er

doch darum nicht von der göttlichen Weisheit beabsichtigt werden: denn diese ist erhaben über die Nothwendigkeit, den besten Endzweck zu erwählen; der sich ohnehin, als etwas Begränztes, nicht denken läßt in der unendlichen Weisheit.

§. 83.

Da die Weltanordnung, welche die einzige Quelle ist aller theoretischen Vernunftideen von dem Daseyn und den Eigenschaften Gottes (1.942), allenthalben hinweiset auf den Endzweck der Glückseligkeit (80): so ist der erste Satz des Crusischen Systems, indem er doch als ein dogmatischer aufgestellt wird, in seinem verneinenden und bejahenden Theile, angenommen ohne allen Grund; bloß vermittelst der analytischen Behandlung eines willkührlich vorausgesetzten Grundbegriffes von Gott. Der zweyte Satz nimmt alles zu Beweisende an, als bewiesen. Der dritte Satz ist eine Schlußfolge des ersten und zweyten, und mithin nicht mehr wahr als seine Gründe (83, 84).

§. 84.

Der vierte Satz weiset der Gottheit einen subjektifen Zweck an, der, theils als solcher (48),

theils, seiner Materie nach, im Widerspruch stehet mit dem Begriffe der Gottheit in folgenden Rücksichten.

§. 85.

Bey dem Ausdrucke: **Herrlichkeit Gottes**: kann nichts anders gedacht werden, als das höchst selige Selbstanschauen seiner unendlichen Vollkommenheit, verbunden mit der Vorstellung, daß dieselbe anerkannt werden müßte von allen möglichen vernünftigen Wesen. Dieser Idee nach ist Gottes Herrlichkeit ganz unabhängig von der Verherrlichung wirklich existierender Geschöpfe; also auch nicht gedenkbar als ein subjektifer Endzweck Gottes, der erreicht werden möchte durch eine wirkliche Welt.

§. 86.

Bey dem Ausdrucke: **Verherrlichung Gottes**: kann nichts anders gedacht werden als Offenbarung seiner Vollkommenheit durch die Vollkommenheit der Welt, und da diese in der Glückseligkeit der Lebendigen bestehet, durch die Glückseligkeit der Lebendigen. So ist also der Zweck der Verherrlichung Gottes nicht zu unterscheiden von dem allgemein objektifen Zweck der Glückseligkeit; noch die Bestimmung des Menschen zur Verherrlichung Gottes, von der Be-

stimmung zur Beförderung der Glückseligkeit der Welt (49, 52).

§. 87.

Der fünfte Satz hebt, in seinem ersten Gliede, völlig auf den Begriff göttlicher Weisheit; und enthält, in dem andern, einen spekulatifen Einwurf, der eben so gut, als gegen die Glückseligkeitslehre, gebraucht werden kann gegen jedes System, welches, in Beziehung auf Gott, etwas zu setzen wagt, als das absolut Größte.

§. 88.

Die subjektife Quelle harter und trostloser Systeme über den Endzweck der Welt und über die kosmische Bestimmung des Menschen, ist der Mangel an gewissen philosophischen Begriffen; ohne die es auch scharf- und tiefsinnigen Köpfen an Licht, und mithin an wahrer Philosophie fehlt. Hierzu kommt: hierarchische Gleichgültigkeit gegen Glückseligkeit und Elend der Menschen; hyperorthodoxe Gottesfurcht, von Menschenliebe getrennt; und eine dem Pietismus gewöhnliche Geringschätzung und Verwerfung des Menschengeschlechts.

§. 89.

II. Das Kantische Moralsystem (81), welches jedoch der Glückseligkeitslehre und der dabey

vorausgesetzten Teleologie des Theismus nicht theoretisch widerspricht, und den Satz, daß nicht Glückseligkeit, sondern Moralität der Endzweck der Welt sey, nur als ein Postulatum der praktischen Vernunft darstellt, beruhet vornehmlich in folgenden Sätzen:

1. Kausalität nach Zwecken ist außer den Schranken des menschlichen Erkenntnisses (I. 940). Demnach läßt sich theoretisch nicht ausmachen, ob Glückseligkeit, oder Moralität der Endzweck der Welt sey. Jedoch weiset die praktische Vernunft auf ein Reich der Moralität kräftig hin; indem die theoretische ein Reich der Glückseligkeit nicht zu demonstreiren vermag.

2. Außer der Unmöglichkeit eines wahren Beweises stehet dem Gedanken, daß Glückseligkeit der Endzweck der Welt sey, entgegen theils die unendliche Größe und unvereinbare Verschiedenheit der Begierden, theils die Ungewißheit der Mittel und mithin überhaupt die Unmöglichkeit diesen Endzweck durch Handlungen zu erfüllen.

3. Stärker, als alles, widerspricht jener Behauptung, die unleugbare Größe des Uebels in der Welt (I. Anm. z. 1001. §.).

4. Ist Glückseligkeit der Endzweck der Welt: so ist die Vernunft nicht ein Mittel, sondern ein Hinderniß desselben. Ihn zu erreichen war offenbar geschickter der bloße Naturtrieb, als die Vernunft; die ungleich mehr Versagung wirkt, als Genuß.

5. Auf jede Weise ist Glückseligkeit das nicht, was der allein gültige Ausspruch der Vernunft erkennt als das absolut Gute. Absolut gut in dem Urtheile der Vernunft ist nichts, als der gute Wille oder die Moralität. Getrennt davon billigt die Vernunft den Zustand der Glückseligkeit weder in dem handelnden Subjekte, noch in andern, sondern verwirft ihn als unverdient. Vielmehr billigt sie ohne Ausnahme, das auf die Uebertretung als Strafe nachfolgende, oder sonst mit Untugend verbundene, Leiden.

6) Der absolut gute Wille ist der, welcher schlechterdings keinen Zweck hat, als die Gesetzförmigkeit, und also, ohne alle Materie, bloß formal ist.

7) Dieser formale Zweck der Moralität hat objektive Wahrheit, indem die Vernunft sich ihn selbst vorschreibet, als ein Zweck bestimmendes Vermögen, und um ihre Selbst-

vorschrift zu befolgen, ihn postulieren muß, als den Endzweck der Welt.

8) Vermöge des in der praktischen Vernunft vorgeschriebenen Gesetzes der Moralität, und damit es, ohne Selbstwiderspruch, möglich sey dasselbe zu befolgen, muß die Moralität angesehen werden, wenn auch nicht als das vollendete höchste, doch als das oberste Gut, und in sofern als der Endzweck der Welt; und die Welt selbst, damit in ihr mit Voraussetzung der Unsterblichkeit auch möglich sey das vollendete, höchste Gut, als ein moralisches Reich, dessen heiligster Beherrscher die Glückseligkeit ertheile nach der moralischen Würdigkeit: so daß also Glückseligkeit nicht der Endzweck der Welt ist, sondern die Folge des Strebens nach dem Endzwecke der Moralität.

9) Die ohnehin nie erweisliche Glückseligkeitslehre stellt die göttliche Weisheit ganz auf Güte, und trennt sie dadurch von der Moralität.

10) Die Glückseligkeitslehre heißt alles von der Natur erwarten und nichts von der Freyheit.

a 1) Die Glückseligkeitslehre erregt allzudreuste Ansprüche auf Wohlfahrt; bey denen zu besorgen ist die Zurücksetzung der Pflicht.

a 2) Die Glückseligkeitslehre begünstigt das Prinzip der Selbstliebe, welches das Verderben der Moral und oft selbst der Moralität ist.

a 3) Die Glückseligkeitslehre hebt auf den sittlichen Unterschied der Dinge.

a 4) Das allein wahre Prinzip der Moralität kann nicht bestehen, wenn die Moralität einen andern Zweck hat, als sich selbst.

§. 90.

Die Beantwortung dieser Sätze ist enthalten in den hier folgenden §§. bis 108.

§. 91.

1. Sey auch von dem Endzwecke der Glückseligkeit in der Welt nichts erweislich, als eine subjektife Nothwendigkeit, ihn zu denken: so ist doch eine solche subjektife Nothwendigkeit nicht einmal so erweislich für den Endzweck der Moralität; aus den, gegen den Kantischen subjektifen Glauben und gegen die so genannte Moraltheologie, angeführten Gründen. (I. 704, 941).

§. 92.

2. In welchem Grade irgend ein für die Welt angenommener Endzweck erfüllt werde: das läßt sich nicht beurtheilen aus dem Erfolg auf der Erde. Im übrigen lassen sich, anlangend die Unmöglichkeit der Erfüllung des Endzwecks der Glückseligkeit, dieselben Schwierigkeiten entgegensetzen dem Endzwecke der Moralität. Denn 1) ist die Idee der Moralität eben so unendlich in der praktischen Vernunft, wie in der Begierde die Idee der Glückseligkeit seyn mag: 2) sind die Vorstellungsarten der Menschen in Ansehung der Moralität nicht minder verschieden, als über die Glückseligkeit; indem in Ansehung des Grundtriebes nach Glückseligkeit eine wenigstens eben so allgemeine Uebereinkunft ist, als über das formale Grundgesetz der Moralität. Und anlangend 3) die Ungewißheit der Mittel, so gesetzt der Zweifel, ob Tugend auch wirklich ein objektifes und subjektifes Mittel der Glückseligkeit sey, über alle Grenzen eines erlaubten Skeptizismus.

Kant in den z. 81. §. angeführten Schriften. Schmids Moralphilos. S. 118. ff. Diese kritischen Philosophen meinen, wir können gar nicht wissen, durch welche Art Handlungen wir zu dem Endzweck der Glückseligkeit beytragen möchten: der

bloßen Weltbetrachtung nach sey es noch immer gedenkbar, daß das Wohlseyn der Lebendigen gar nicht die Absicht des Welturhebers, sondern ein absichtloser Erfolg blindwirkender Naturkräfte sey. — Heißt das wohl gedenkbar, was ich nach der ganzen Einrichtung meiner Denkart nicht denken kann? O! wie soll ich es denken, daß diese Harmonie der Schöpfung, welche ich doch meiner Denkart gemäß zu denken genöthigt bin, das Werk einer absichtlosen Ursache sey? Ein einziger Blick nach dem gestirnten Himmel — und ich kann es nicht denken. Und wie stimmt in der Kantischen Philosophie, dieser Skeptizismus mit dem Zugeständniß überein, daß die Ordnung der Naturwelt (unsere Vorstellung davon), einen unüberwindlichen Beweisgrund für das Daseyn Gottes darbiete? Cr. d. r. V. S. 651. Soll so etwas gedenkbar heißen: so ist auch die Nichtigkeit aller Moralität gedenkbar. Derer, welche die wahre Moralität für eine Einbildung hielten, hat es, das lehrt die philosophische Geschichte, sehr viele gegeben: ob aber je einer sich in der Idee behauptet habe, die Naturwelt könne auch ein Werk des Ohngefährs seyn: daran zweifelt man mit Grund. Es ist wahr, wenn ich die Moralität leugne, so muß ich mich verachten: wenn ich aber die Naturzwecke bezweifle, und denken will, daß die Schöpfung um mich her, ein Werk des Zufalls sey: dann muß ich mich auslachen. Das Gesetz der theoretischen Vernunft, nach welchem ich die Welt als ein System der Glückseligkeit ansehe, ist eben so gut ein Faktum in dem Bewußtseyn, als das Gesetz der praktischen Die praktische Vernunft ist mir Gottes Stimme; aber die theoretische ist mir Gottes Licht. Und wenn es nur auf metaphorische Redensarten ankommt: so kann ich die Regeln der theoretischen

Vernunft, eben ſo gut, als die Regeln der praktiſchen, Imperatife nennen. Jene gebietet mir: das ſollſt du denken, gleich kategoriſch, wie dieſe: das ſollſt du thun. Der Unterſchied unter denken und handeln iſt für Philoſophen hier von keiner Bedeutung. Denken iſt auch handeln. In der That, man geht mit der theoretiſchen Vernunft ſehr ungerecht um: ſie ſoll ihren unveränderlichſten Vorſtellungsarten nicht folgen; das, wenigſtens mit voller Ueberzeugung, nicht für wahr halten, was ihre Verfaſſung als wahr anzunehmen vorſchreibt: aber die praktiſche Vernunft ſoll nur gebieten dürfen, um die Ueberzeugung ohne Objekte und eigentliche Gründe, bloß nach Wünſchen, Poſtulaten und Maximen der Selbſchätzung, zu lenken wohin es ihr gut dünkt. Und was iſt dieſe praktiſche Vernunft nun eigentlich? Warum muß ſie ſo von der theoretiſchen getrennt werden. Was ſind dieſe Trennungen der Syſteme in der Sache ſelbſt? Am Ende zerfließen ſie alle in etwas, das für meinen Verſtand nicht mehr erkennbar iſt. Der Menſch muß iſolieren und hypoſtaſieren: er kann anders mit ſeinen Begriffen nichts anfangen: aber der Philoſoph darf doch nie vergeſſen, daß zwey getrennte Begriffe nicht zwey unterſchiedene Dinge ſind.

§. 93.

3. Der von dem Geſetze der praktiſchen Vernunft abhängigen Foderung, Moralität anzunehmen als den Endzweck der Welt, iſt nicht weniger entgegen das moraliſche Uebel, als das phyſiſche den Gründen der theoretiſchen Vernunft für den Endzweck der Glückſeligkeit.

Bey dem physischen Uebel auf dieser Erde ist gerechnet auf die Unsterblichkeit.

Die kritischen Philosophen reden von der Glückseligkeitslehre gewöhnlich so, als ob man die vollkommenste Glückseligkeit dieses Erdlebens beweisen wolle. Ohne die Hoffnung der Unsterblichkeit wäre dieses freylich etwas sehr Unbedeutendes; wenn mich auch alles, was Kant (S. 385), von Pest, Hunger, Wassersnoth u. s. w. anführt, nie überzeugen wird, daß in der Natur nichts auf einen letzten Endzweck hinweise. Sehr schön stellt Plato in dem Eingange der Epinomis (Tom. II. p. 973.), die Hoffnung der Unsterblichkeit, als den natürlichsten Trost bey den Widerwärtigkeiten des Lebens, dar.

§. 94.

4. Der in dem vierten Satze enthaltene Gedanke ist bloß rednerisch; und führt, weil Empfindungen nicht gegen einander abgewogen werden können, zu dem endlosen Streite, ob Genuß ohne Vernunft so viel beträgt, als Genuß durch und mit Vernunft.

Auch hier ist auf die Hoffnung der Unsterblichkeit nicht Rücksicht genommen. Ohne diese und für das bloße Erdleben möchte der Instinkt ohne Zweifel zweckmäßiger gewesen seyn: aber in Verbindung mit dieser Hoffnung, und bey dem Einfluß so vieler anderer Religionsideen ist, auch schon in diesem Daseyn, die Vernunft eine größere Quelle der Glückseligkeit, als der Instinkt.

§. 95.

5. Nicht das Gute, ſondern das Vollkommene iſt von der Beurtheilung der Vernunft (69, 74); obwohl die Vernunft ſich des Wortes gut bedient (76, 77). Mit Recht alſo erkennt die Vernunft nichts für abſolut vollkommen (73), denn den vollkommenen Willen oder die Moralität; weil darinn enthalten iſt die nächſte bedingung des abſolut Guten, d. h. der Glückſeligkeit der Welt (67).

Von dem eigentlichen höchſten Gute wird im II. Buche gehandelt werden.

§. 96.

Dieſe ausſchließende Selbſtſchätzung der moraliſchen Vernunft weiſet nur darauf hin, daß die Tugend nicht das ſubjektife, ſondern das allgemeine objektife Gut (64) zu ihrem Endzwecke ſetzt: ferner daß ſie den Zuſtand der Glückſeligkeit nur für ein Gut erkennt, nicht aber als die abſolute Vollkommenheit achtet; und daß mithin die höchſte Beſtimmung die moraliſche, nicht die kosmiſche iſt (60), weil dieſe feſtzuſetzen nicht dem Naturtriebe gebührt, ſondern der Vernunft.

Ueber dieſen Punkt wird alſo kein großer Streit übrig bleiben.

§. 97.

Die Vernunft kann und muß den Zustand der Glückseligkeit allenthalben schätzen, als einen Theil des allgemein objektifen Endzwecks, auf den sie ausgehet; vorausgesetzt, daß sie durch den Ausspruch der Empfindung gelernt hat, daß er das subjektif Gute, und also, gedacht für Alle (64), das allgemein objektife Gut ist.

§. 98.

Uebrigens werden in dem fünften Satze zum Beweise, daß der Mensch nur die Moralität, nicht die Glückseligkeit für das absolute Gut, und die Glückseligkeit nur als ein Zeichen des moralischen Verdienstes erkennt, aufgeführt Denkarten und Gefühle, die offenbar empirischen Ursprungs sind, und, psychologisch, aus ganz andern Quellen hergeleitet werden können, als aus geheimen Anweisungen der reinen praktischen Vernunft und ihres Gesetzes.

Ich muß hier, um Wiederholungen zu vermeiden, auf die in dem dritten Hauptstück enthaltene Erklärung der moralischen Empfindungen hinweisen, wo man vornehmlich auch die Idee der Strafwürdigkeit zergliedert findet, welche Kant als eine Idee der praktischen Vernunft angesehen wissen will.

§. 99.

6. Die absolute Vollkommenheit des Willens, und mithin das Wesen der Moralität, beruhet allerdings nur in dem Grunde des Zwecks; und nicht in dem Zwecke selbst *), sofern derselbe gedacht wird bloß als Erfolg (38). Allein dieses beweiset zwar, daß die Moralität, als den obersten subjektifen Zweck, nur zulasse die Moralität selbst; und daß auch der allgemeine objektife Zweck nicht ihr oberster Bestimmungsgrund sey, sondern das Gesetz, welches denselben vorschreibt: nicht aber folgt daraus, daß die Tugend von diesem allgemein objektifen Zweck, eben so wie von dem subjektifen, abstrahiere, und also auch objektif keinen höhern Zweck haben dürfe, als die Moralität.

*) Das will Kant mit seinem so genannten Formalzwecke sagen.

§. 100.

7. Welche Bewandtniß es habe mit der praktisch hervorgebrachten objektifen Realität subjektifer Vorstellungsarten: das erhellet aus der Bestimmung des Begriffes Objektif (I. 699), und aus der genauern Untersuchung des von Kanten ausgedachten subjektifen Glaubens ((I. 704.)

§. 101.

8. Das in der praktiſchen Vernunft enthaltene Geſetz der Moralität, ſchließt den Zweck der Glückſeligkeit aus, als Hauptzweck (45), nur ſubjektifer, nicht aber objektifer Weiſe. Und ſo bietet es keinen Grund dar, die Welt mehr anzuſehen als ein Reich der Moralität, denn als ein Reich der Glückſeligkeit.

§. 102.

Dieſe objektife Glückſeligkeitslehre (101) iſt in keinem Widerſpruche mit jener wahrhaftig philoſophiſchen Geſinnung, welche den ſubjektifen Zweck der Glückſeligkeit dem allgemein objektifen unterordnet, und die ſelbſteigene Glückſeligkeit, ſtatt ſie wie den Hauptzweck zu behandeln, erwartet als eine Folge der Moralität; in der Vorausſetzung eines Zuſammenhanges der phyſiſchen Weltregierung mit der moraliſchen. Und dieſe Erwartung iſt, auch unabhängig davon, auf alle Weiſe begründet durch die Erfahrung; welche lehrt, daß die Tugend, wenn auch nicht glücklich, doch glückſelig macht.

§. 103.

9. Mit dem Vorwurfe, daß durch die Glückſeligkeitslehre die göttliche Weisheit allzuſehr auf

Güte gestellt und von der Moralität getrennt werde, wird vorausgesetzt als bewiesen das zu Beweisende: eine von dem Endzweck der Glückseligkeit getrennte, und in sofern der Güte entgegengesetzte, göttliche Gerechtigkeit. Beydes sind, in der Idee von Gott, nur andere Beziehungen und andere Benennungen der Weisheit (I. 949, 961, 965).

§. 104.

10. Der zehnte Satz ist nichts anders als eine Wiederholung der, unter dem Titel sophisma pigrum, bekannten Einwürfe gegen die Vorherbestimmung des Weltlaufs (I. 882). Ohngefähr so gültig möchte gegen das Kantische System die Konsequenz seyn, daß es allzuviel auf zwecklose Moralität rechne und, durch Pflegung des müssigen Moralstolzes den Eifer für die allgemeine Glückseligkeit erkälte.

§. 105.

11. Die Glückseligkeitslehre erlaubt die in der göttlichen Weisheit gegründeten Ansprüche auf Glückseligkeit, nur unter der Bedingung der Tugend: demnach kann sie gegen die Pflicht nicht gleichgültig machen. In dem Kantischen Sy-

stem werden diese Ansprüche aufgeführt, so gar unter dem Titel der Würdigkeit.

§. 106.

12. Zugegeben, daß das Prinzip der Selbstliebe verderblich ist: so folgt aus der Glückseligkeitslehre nicht, daß subjektive Glückseligkeit der Zweck der menschlichen Tugend sey.

§. 107.

13. Aus der Glückseligkeitslehre erklärt sich nur die allgemeine kosmische, nicht aber die moralische Vollkommenheit aller Geschöpfe. Diese darf allerdings nicht gesetzt werden in dem Zwecke, sofern er Erfolg ist; sondern nur in dem vernunftmäßigen Grunde des Zwecks (s. die III. Lehre).

§. 108.

14. Ob auch die Philosophie den Endzweck der Welt bestimmt durch Glückseligkeit: so wird doch damit die Regel; befördere die Glückseligkeit der Welt; nicht erhoben zu dem Grundsatze der Moral. Die Moralität beruhet darum nichts desto weniger nur in dem Grunde des Zwecks, und nicht in dem erfolgenden Zwecke selbst (99); ja nicht einmal in dem Wollen des Zwecks: da-

fern dieses Wollen nicht bestimmt ist durch den absolut wahren Grund.

---

§. 109.

Es ist eine ganz eigenmächtig, mit unbefugter Ausschließung des Thiergeschlechts, angenommene Voraussetzung, daß ein Endzweck der Welt gedacht werden dürfe, nur allein in Beziehung auf vernünftige Geschöpfe.

III.

Uebergang zu der Bestimmung des Menschen.

§. 110.

Sollen die Ideen der Philosophie von dem Endzwecke der Welt (78. ff.) angewandt werden auf die Bestimmung des Menschen (53): so darf nicht verwechselt werden die kosmische Bestimmung mit der moralischen (55).

§. 111.

Die subjektive kosmische Bestimmung des Menschen (110) ist Glückseligkeit genießen; die objektive (54): zur Glückseligkeit unbewußt und wil-

lenlos mitzuwirken. Sie verdient kaum den Namen einer Bestimmung.

§. 112.

Die subjektive moralische Bestimmung des Menschen ist die Tugend, und, abhängig von ihr, die persönliche Achtungswürdigkeit: die objektive ist die reinvernünftige Beförderung des Endzwecks der Glückseligkeit (54, 55).

§. 113.

Die subjektive kosmische Bestimmung (58, 111) wird dem Menschen angewiesen bloß von der Natur (56). Von der Vernunft wird sie nicht vorgeschrieben, sondern nur genehmigt, und, obwohl geschätzt als ein Theil des Endzwecks der Welt, doch nicht geachtet als ein würdiger Gegenstand der Moralität.

§. 114.

Die objektive kosmische Bestimmung des Menschen (58, 111) wird von der Natur, ohne Zuziehung seines Willens, nicht allein angewiesen, sondern auch vollführt. Mithin kommt sie nicht in Betrachtung, als Bestimmung eines freyen Geschöpfs.

§. 115.

Eine Bestimmung muß für den Menschen die absolut höchste seyn, oder die Bestimmung

im engern Verſtande (60). Dieſe aber kann nur die ſeyn, welche ihm die Vernunft anweiſet.

§. 116.

Dieſe höchſte B. d. M. kann nicht ſeyn die kosmiſche (111). Die ſubjektife kosmiſche nicht: denn ſie wird angewieſen bloß von der Natur (113), und die Handlungen, die ſich auf ſie beziehen, ſind von der Vernunft nur bedingt geſtattet, aber nicht kategoriſch geboten. Die objektife nicht: denn dieſe iſt, als Regel und als Erfolg, durchaus und allein das Werk der Natur (114), und ganz entlegen von dem Wirkungskreiſe der Vernunft und Freyheit.

§. 117.

Die ſubjektife moraliſche B. d. M. (112). iſt eine höhere als die ſubjektife kosmiſche (113): denn die Vernunft kann den Zuſtand der Glückſeligkeit nur genehmigen, aber nicht achten. Aber ſie iſt nicht die abſolut höchſte (115). Denn da dieſe nichts anders ſeyn kann, als die Anweiſung des abſolut höchſten Zwecks für das ganze Daſeyn des Menſchen; die Vernunft aber dem Menſchen, wie den abſolut höchſten Zweck, keinen andern anweiſen kann, als den Endzweck der Welt (52): ſo iſt die abſolut höchſte B. d. M. die ob-

jektife moraliſche (112): die Beförderung der Glückſeligkeit der Welt.

§. 118.

Weil die objektife moraliſche Beſtimmung die abſolut höchſte iſt (117): ſo muß ihr, dieſem Verhältniße zufolge, und vermöge des idealiſchen Begriffs der Tugend (15, 33), allenthalben untergeordnet ſeyn die ſubjektife kosmiſche. Dieſes ſetzt voraus, daß die Tugend abſtrahiere von dem ſubjektif Guten (63); d. h. durch die uneigennützigen Triebe beherrſche die eigennützigen.

§. 119.

Die ſubjektife moraliſche Beſtimmung (112) iſt zwar nicht die abſolut höchſte (117): aber ſie iſt die oberſte ſubjektife; und die Tugend erfodert, daß die ſubjektife kosmiſche ihr allezeit nachſtehe. Sie ſelbſt ſteht der objektifen moraliſchen nach, nur in dem Range der Moralphiloſophie; aber nie in Kolliſion der Handlungen. Denn dieſe Kolliſion iſt unmöglich.

IV.

Erörterung der vornehmsten Mißverständnisse über die Glückseligkeitslehre.

§. 120.

I. Bey der, theils durch vermessene Dogmen, theils durch machtsprechende Postulate, erzwungenen Behauptung, daß nicht Glückseligkeit, sondern Moralität der Endzweck der Welt, und nicht die Beförderung von jener, sondern die Bewirkung von dieser, die höchste Bestimmung des Menschen sey (61 ff.): liegen zum Grunde mancherley Mißverständnisse, welche erörtert werden in den folgenden §§.

§. 121.

Bey der kritischen Verhandlung der Frage: was ist überhaupt gut? werden Moralität und Glückseligkeit neben einander gestellt als zwey Arten des Guten, um zu bestimmen, welches von beyden das absolut Gute sey (66). Die Moralität ist jedoch eigentlich nicht ein Gut (61), sondern eine Vollkommenheit (71): Gut aber und Vollkommenheit sind ganz ungleichartige

Dinge, welche kaum fähig ſind einer Vergleichung.

§. 122.

Es iſt kein Zweifel, daß in einem vernünftigen Weſen Moralität mehr iſt, als der Zuſtand der Glückſeligkeit. Aber daraus folgt nur, daß Vollkommenheit mehr iſt als Gut; nicht aber daß die Moralität, die eigentlich nicht das Gute, ſondern das Vollkommene iſt (121), das abſolute und alſo ein höheres Gut ſey, als die Glückſeligkeit.

§. 123.

Das Gute iſt beſtimmt, begehrt; die Vollkommenheit iſt beſtimmt, geachtet zu werden. Jenes wird anempfohlen von der Natur; dieſe wird vorgeſchrieben von der Vernunft.

§. 124.

Die Empfindung hat eben ſo viel Recht auszuſprechen, was abſolut Gut (66), als die Vernunft, was abſolute Vollkommenheit iſt (70, 75). Jene ſpricht Glückſeligkeit iſt das abſolute Gut, weil ſie allgemein begehrt; dieſe ſpricht Moralität, iſt die abſolute Vollkommenheit, weil ſie nothwendig geachtet wird. Dieſes Befugniß der Empfindung und der Vernunft muß getheilt bleiben.

§. 125.

Die Vernunft ist, fürs erste, nicht abgeneigt zuzugestehen, daß Glückseligkeit das absolute Gut ist; so lange sie empirisch und der Nothwendigkeit eingedenk bleibt, ihr Urtheil über einen Gegenstand der Empfindung, der Empfindung nachzusprechen (70).

§. 126.

Weil aber die Vernunft das Wort gut sehr gern gebraucht für vollkommen (76): so vermengt sie diese beyden Begriffe und spricht: Moralität ist das absolute Gut; anstatt daß sie sagen will, die absolute Vollkommenheit; und beruft sich, indem sie das Urtheil der Empfindung abweiset, auf das ihr zustehende ausschließliche Recht der Entscheidung: da ihr doch dieses Entscheidungsrecht zukommt nur in Ansehung des Begriffes der Vollkommenheit (75).

§. 127.

Der Moralstolz, der sich der Natur schämt, läßt die obwohl unbefugte Entscheidung der Vernunft (126) gelten, und gefällt sich in dem erhabenen Klange der Lehrsätze, welche der Glückseligkeit den Rang eines absoluten Gutes absprechen.

§. 128.

Mit dem Satze: Glückseligkeit ist das absolute und mithin allgemeine objektive Gut (67): wird nur gesagt, daß sie der Endzweck der Welt, nicht aber, daß Genuß der Glückseligkeit die höchste Bestimmung eines vernünftigen Geschöpfes sey; nach Ausweisung der obigen Lehrsätze (110, ff.).

§. 129.

2. Die Besorgniß, daß die Tugend ihres Ranges verlustig werde, wenn sie in der Moralphilosophie nicht als Endzweck der Welt erscheine, sondern nur als Mittel, beruhet in der ganz allgemein, aber fälschlich, angenommenen Voraussetzung, daß überhaupt das Mittel weniger sey und einen niedern Rang habe, als der Zweck.

§. 130.

Etwas seyn, einen Rang haben (129): heißt hier nichts anders, als, vermöge seines Werthes, vernunftmäßig geachtet werden können. Nun ist der Zweck allemal ein Gut, und wird, als solches, zwar sinnlich geschätzt, aber nicht vernunftmäßig geachtet: demnach ist der Zweck nichts und hat keinen Rang, weil er keinen Werth hat; wenn auch einen Preiß. Das Mittel aber ist allemal

eine Vollkommenheit (71), und wird, als ſolche, nicht ſinnlich geſchätzt nach einem Preiße, ſondern vernunftmäßig geachtet nach ihrem Werthe: mithin kann nur allein von dem Mittel geſagt werden, daß es etwas ſey oder einen Rang habe.

§. 131.

Wer je einen Zweck achtungswürdig findet, der verwechſelt den Zweck mit der Abſicht (38). Dieſe iſt das Wollen des Zwecks; alſo eine Bedingung deſſelben, und in ſofern ein Mittel und eine Vollkommenheit (42. 71). In dem Zwecke entdeckt man, bey genauerer Zergliederung des Begriffs, nichts als Erfolg und Genuß; alſo nur ein Gut (61), aber keine Vollkommenheit.

§. 132.

Wenn je ein Zweck eine Vollkommenheit iſt (131): ſo iſt er es als Mittelzweck (44).

§. 133.

Ob alſo die Glückſeligkeit ſchon betrachtet wird als Endzweck in der Welt (129), und die Tugend als Mittel: ſo hat doch nur allein die Tugend Rang und Werth; weil allein ſie vernunftmäßig geachtet werden kann (130), als eine verdienſtliche Vollkommenheit der Vernunft und Freyheit: indem die Glückſeligkeit, in Bezie-

hung auf moralische Geschöpfe, nichts ist, als eine verdienstlose Naturwirkung.

§. 134.

Eine Vollkommenheit kann zwar ein Gut seyn, in der Beziehung, in welcher das Mittel ein Zweck seyn kann (43. 72): aber sie ist allemal ein relatifes Gut, nie das Absolute. Das folgt aus den Grundbegriffen (67). Nennt man also die Tugend ein Gut: so ist sie ein relatifes. Das absolute ist die Glückseligkeit. Aber aus den obigen Erläuterungen erhellet, daß nur das relatife Gut Werth und Rang habe; in der obigen Bedeutung (130).

§. 135.

Indem die Tugend aufgestellt wird als Mittel und als relatifes Gut, in Beziehung auf die Glückseligkeit, wird ihr moralischer Werth nicht gesetzt in dem Hervorbringen, sondern in dem Wollen der Glückseligkeit. Der moralische Werth dieses Wollens beruhet einzig darinn, daß dasselbe geboten ist durch die Vernunft.

§. 136.

3. Ein groſses Mittel eines groſsen Zwecks, welches noch überdem, und unabhängig von dem allemal verdienstlosen Erfolge (133), einen ver-

dienſtlichen Werth hat in ſich ſelbſt, vermöge der Eigenſchaften, die ſeine Wahl und Anwendung erfodert, und ſodann wegen ſeiner Schwierigkeiten ausgeſetzt iſt der Vernachläßigung, wird kräftiger empfohlen unter dem Titel eines Zwecks: weil der Menſch, getäuſcht durch einen falſchen Schein der Sprache, den Namen des Mittels weniger zu ehren pflegt. Dieſe Rückſicht kann jedoch nur die Sittenlehrer bewegen, nicht aber die Moralphiloſophen beſtimmen, die Tugend lieber als den Endzweck in der Welt darzuſtellen, denn als ein zu dieſem Endzwecke gehöriges Mittel.

§. 137.

Das Mittel iſt der Aufmerkſamkeit des Handelnden meiſt immer näher, als der Zweck: der Zweck, ſo ſehr er auch betrieben wird, iſt oft nicht einmal gegenwärtig dem Bewußtſeyn. Dadurch geſchieht es, daß, in dem Urtheile der Menſchen, das Mittel gewöhnlich die Stelle des Zwecks empfängt und ganz damit verwechſelt wird. So iſt die Tugend angeſehen worden als der Endzweck der Welt.

§. 138.

Weil der Zweck, als Erfolg, von der Natur

abhangt; die Wahl und Anordnung des Mittels aber von dem Willen des Handelnden: so erfodert es selbst das Interesse für den Zweck, daß das Außenbleiben des Erfolgs weniger gerechnet werde, als die Unterlassung des Mittels. Daher wird von der Vernunft die Glückseligkeit in der Welt weniger vermißt, als die Tugend: weil die Vernunft, sofern sie nur über die Handlungen Aufsicht führt, und nicht über die Erfolge, diesem Verhältnisse gemäß, mehr Sorge trägt für das Bestehen der Tugend, als Bekümmerniß um das Wirklichwerden der Glückseligkeit.

§. 139.

So ist also die größere Theilnehmung der Vernunft an der Tugend, als an der Glückseligkeit, nur ein Scheingrund der Behauptung, daß in jener, nicht in dieser das absolut Gute und der Endzweck an sich (49) beruhe.

§. 140.

Einen unleugbaren Einfluß in die Geneigtheit so vieler Sittenlehrer, die Glückseligkeit, sogar in dem gesammten System der Schöpfung, als eine Nebensache darzustellen, hat von jeher der Moralstolz gehabt; der gern Eindruck machen

und ehrwürdig seyn will, durch Ernst und Strenge seiner Grundsätze.

§. 141.

Es giebt Verhältnisse, dahin gehören Alter, Temperament, Leibes- und Gemüthsbeschaffenheit, vornehmlich auch Mangel des persönlichen Glücks und Wohlergehens, welche gegen das Interesse der Glückseligkeit in der Welt, wenigstens theoretisch, gleichgültig und gegen jedes System, in welchem es als der Zweck der Welt betrachtet wird, unfreundlich machen können. Die Mönchsmoral giebt davon ein Beyspiel.

§. 142.

Sofern die Glückseligkeit aufgestellt wird nicht als der subjektive Zweck der Tugend, sondern als der allgemein objektive (47. 48), ist nicht abzusehen weder ein Grund, noch ein Nutzen der wider die Glückseligkeitslehre gerichteten Angriffe.

§. 143.

4. Die subjektive moralische Bestimmung wird auf dieselbe Art verwechselt mit der objektiven (57), wie, nach den obigen Erläuterungen (136. ff.) das Mittel mit dem Zwecke. Daher hat man, obwohl die objektive Bestimmung die höchste ist (161), die subjektive, und mithin nicht die Beför-

derung der Glückseligkeit, sondern die Tugend dargestellt als die höchste Bestimmung des Menschen.

§. 144.

Das größte Mißverständniß beruhet in der ganz irrigen Voraussetzung, daß, wenn der Endzweck der Welt Glückseligkeit sey, Genuß die subjektife moralische Bestimmung des Menschen seyn müsse. Die moralische, und also die oberste subjektife, Bestimmung des Menschen ist die Tugend; nach Ausweisung der obigen Lehrsätze (116 — 118).

Zur Verhütung unnützer Streitigkeiten in dieser Lehre muß man wohl Acht haben, daß unter wahren Philosophen unmöglich davon die Rede seyn kann, was der Endzweck der Welt als eines Objekts an sich, wirklich sey; sondern nur was, als den Endzweck der Welt zu denken, der Mensch, vermöge der Einrichtung seines Verstandes, angewiesen werde.

§. 145.

So ist also die Tugend allerdings Zweck sich selbst; und sie hat, subjektif, keinen andern Zweck, als sich selbst oder die moralische Vollkommenheit. Aber weil kein subjektifer Zweck der absolut höchste seyn kann (48): so ist ihr absolut höchster Zweck der Endzweck der Welt; und folglich ist

ihre höchste Bestimmung die moralisch objective: die Beförderung der Glückseligkeit.

§. 146.

Auch hier wird vorausgesetzt die obige Einschränkung (135), daß der Werth der Tugend und ihre eigentliche Moralität nicht beruhet in dem Endzweck, als Erfolg betrachtet, sondern in dem Wollen dieses Endzweckes, abhängig von dem Gebote der Vernunft.

Anderer Abſchnitt.

Von der Form der Tugend; oder von dem abſolut wahren Grunde ihres Handelns.

§. 147.

In dieſem Abſchnitte wird: 1) allgemein beſtimmt der Begriff eines abſolut wahren moraliſchen Grundes; 2) in dem höchſten Moralgeſetze dargeſtellt der abſolut wahre objektife Grund des tugendhaften Handelns; 3) geprüft der philoſophiſche Werth anderer angeblich höchſten Moralgeſetze; 4) feſtgeſtellt der ſubjektife Grunden, zur Vollendung des objektifen (21), die Tugend geſtattet.

I.

Bigriff eines abſolut wahren moraliſchen Grundes.

§. 148.

Daß unter der Form des Willens, im Gegenſatz der Materie, verſtanden wird der Grund

durch den der Wille sich auf seinen Zweck bestimmt: das ist gesagt im 18. §.

§. 149.

Ein praktischer Grund ist ein solcher, aus welchem erkannt wird (I. 674) warum etwas geschehen soll: ein moralischer Grund insbesondere, aus welchem erkannt wird warum eine voraussetzlich freye Willensbestimmung erfolgen soll.

§. 150.

Jede gedenkliche Willensbestimmung gehet auf einen Zweck: also ist jeder praktische und moralische Grund zugleich der Grund eines Zweckes (149).

§. 151.

Der praktische Grund (149) ist von dem theoretischen unterschieden, nur durch die Materie des in ihm gegründeten Urtheils: außerdem ist er, ganz so wie der theoretische, ein Erkenntnißgrund: denn er wirkt nicht die Willensbestimmung; sondern nöthigt nur den Verstand zu der Einsicht, daß sie erfolgen solle.

§. 152.

Ein Urtheil, in welchem, individuell oder allgemein, ausgedrückt wird die Nothwendigkeit einer

Handlungsweise, ist ein praktisches Urtheil; und sofern dabey gedacht wird an eine freye Bestimmung des Willens (194), ein moralisches. Dessen Grund ist wiederum ein anderes praktisches oder moralisches Urtheil; und zwar allemal ein allgemeines.

§. 153.

Das Subjekt eines moralischen Urtheils ist die gefoderte freye Willensbestimmung: das Prädikat ist das Sollen, oder ein ähnliches Merkmal der praktischen Nothwendigkeit.

§. 154.

Der Grund davon, daß in einem allgemeinen Urtheile das Prädikat dem Subjekt allgemein zukommt, ist, nach Ausweisung der I. Schluß-Figur (I. 561), die Subordinazion des Subjekts unter einem höhern Begriffe, dem das Prädikat allgemein zukommt. Also beruht der Grund, warum einer Art von Willensbestimmung das Sollen, als Prädikat, zukommt, darinn, daß diese Art von Willensbestimmung ein subordinierter Begriff ist von einer höhern Art der Willensbestimmung, welcher dieses Prädikat allgemein zukommt.

§. 155.

Diesemnach muß der absolut wahre Grund aller freyen Willensbestimmungen zu finden seyn in derjenigen höchsten Gattung von Willensbestimmung, unter welcher alle andere enthalten sind, als subordiniert; so daß ihr das Prädikat des Sollen (154) und mithin die Nothwendigkeit, absolut zukommt: d. h. mit andern Worten in einem moralischen Urtheil, welches absolut wahr ist.

§. 156.

Ein Grund ist, als Urtheil, absolut wahr (155), welcher wahr ist durch sich selbst: bedingt wahr, wenn er darum wahr ist, weil ein anderer wahr ist. Der absolut wahre Grund ist zugleich auch der höchste: ein niederer, subordinierter, kann nur bedingt wahr seyn.

§. 157.

Absolut wahr (156) ist nichts, denn nur allein das logische Wesen der Vernunft. Demnach ist der absolut wahre Grund aller Urtheile das Wesen der Vernunft. Nun ist der praktische, und mithin auch der moralische, Grund (149) ein Erkenntnißgrund (151): also ist der absolut wah-

re moralische Grund einerley mit dem Wesen der Vernunft.

§. 158.

Das Wesen der Vernunft bestehet in der Selbsteinstimmung, vermöge der sie das anerkennt als absolut nothwendig, dessen Gegentheil widersprechend ist. So ist also die höchste Gattung von Willensbestimmung, der das Sollen, in Rücksicht auf das Wesen der Vernunft, und also absolut, zukommt (157), und in welcher enthalten ist der absolut wahre moralische Grund (155), die, von welcher die Vernunft anerkennt, daß sie nothwendig und das Gegentheil widersprechend ist.

§. 159.

Ein höherer Zweck kann zwar der Grund eines niedern (44), und in sofern der Grund eines praktischen Urtheils (152) seyn; aber nur ein bedingter, nicht der absolut wahre (156). Denn jeder, auch höhere, Zweck setzt selbst voraus einen Grund.

§. 160.

Befördere den allgemein objektiven Zweck, den Endzweck der Welt oder den Endzweck an sich (49): das ist das moralische Urtheil, dessen ab-

solut wahrer Grund hier gesucht wird. Nun ist für den Endzweck an sich, mithin auch für dieses moralische Urtheil, kein Grund möglich, der ein Zweck wäre. Ein höherer nicht; denn der Endzweck an sich ist der absolut höchste (49); ein niederer nicht; denn der niedere Zweck, sofern er von dem handelnden Subjekt als niederer gedacht wird, gründet nicht den höheren (159).

§. 161.

Alle subjektive Zwecke sind Theil- und Mittelzwecke (48), in Verhältniß gegen den Endzweck an sich (159): also kann kein subjektiver Zweck, ob er auch, als solcher, ein Hauptzweck (45) wäre, der absolut wahre Grund seyn des Endzwecks an sich.

§. 162.

Wo also der Endzweck an sich (160) befolgt wird wegen eines subjektiven Zwecks (161): da wird er nicht behandelt als der Endzweck an sich.

§. 163.

Da nun also der Endzweck an sich, indem er, als der absolut höchste, in keinem Zwecke, mithin in keinem bedingten Grunde (158) beruhen darf: so kann der Grund des Endzwecks an sich und mithin der des moralischen Urtheiles, welches aus-

sagt, daß er befolgt werden soll, einzig und allein der absolut wahre moralische Grund seyn; welcher enthalten ist in dem Wesen der Vernunft (157).

---

§. 164.

Obwohl der absolut wahre Grund, aus welchem die Tugend den absolut höchsten Endzweck befolgt, eigentlich nicht selbst ein Zweck (159), also nicht Materie, sondern Form des Willens (17) ist: so kann er doch, vorgestellt als eine Art oder Form des Handelns, wiederum selbst ein Zweck werden; sofern das handelnde Subjekt diese Art des Handelns, als eine Vollkommenheit, will, unter dem Titel eines Gutes (72). Denn das, was gewollt wird, ist allemal ein Zweck.

§. 165.

Dieser sogenannte Formalzweck (164), indem er nur ausgeht auf selbsteigne moralische Vollkommenheit oder Würde, ist ein subjektiver (47). Und in dieser Eigenschaft kann er weder der Endzweck an sich seyn, noch also überhaupt der absolut wahre Grund des tugendhaften Handelns: vermöge der obigen Lehrsätze (159. 161).

§. 166.

Materie und Form (164) sind relative Prädikate. Was also in einer Beziehung Form ist, das kann in einer andern Materie seyn; und umgekehrt. Wird nun die vernunftmäßige Form des Willens selbst ein Zweck (164): so wird sie in so fern zur Materie. Denn wo ein Zweck ist, da ist eine Materie des Willens; und ein bloß formaler Wille, in der Bedeutung ohne Materie, daß er keinen Zweck hätte, wäre ein Wollen ohne etwas Gewolltes. Denn nichts will ich, wenn ich keinen Zweck will.

II.

Der absolut wahre moralische Grund des tugendhaften Handelns, dargestellt in dem höchsten Moralgesetze.

§. 167.

Jeder Grund, so fern er gedacht wird und ein Urtheil ist (152), muß, um deutlich denkbar zu seyn für unsern wörtlich denkenden Verstand, dargestellt werden in einem Satze; der, diesem Inhalte gemäß, ein Grundsatz genannt wird.

§. 168.

Der Satz, welcher darstellt den absolut wahren moralischen Grund aller freyen Willensbestimmungen, ist also der absolut höchste moralische Grundsatz.

§. 169.

Ein moralischer Grundsatz, sofern er das Prädikat des Sollen einer Art von Willensbestimmung beylegt (153, 154), und dieselbe mithin als nothwendig vorschreibt; ist ein Gesetz. Demnach ist der absolut höchste moralische Grundsatz (168) zugleich das höchste moralische Gesetz.

§. 170.

Weil das höchste Moralgesetz (169) den absolut wahren Grund des moralischen Handelns darstellt; dieser aber enthalten ist in der Selbsteinstimmung der Vernunft (157. 163): so schreibt es in sofern nicht vor eine Materie oder einen Zweck, sondern nur die vernunftmäßige Form des Handelns. In dieser Rücksicht ist es allerdings ein Formal-Gesetz (165); welches nur diesen Sinn hat: alle moralische Handlungen sollen gemäß seyn der Form oder dem Wesen der Vernunft.

§. 171.

Das höchste Moralgesetz (169) läßt sich zwar, ohne Nachtheil seines wahren Sinnes, ausdrücken in mancherley Formeln: aber am deutlichsten scheinen folgende zu seyn: Thue dasjenige, wovon du, vermöge der Selbsteinstimmung der Vernunft, einsiehest, daß es geschehen soll; oder: thue nie das Gegentheil von dem, was du anerkennst als nothwendig; oder: laß dein Handeln nie in Widerspruch seyn mit deiner Vernunfteinsicht.

Die andere Kantische Formel: handle so, daß die Maxime, nach der du handelst, ein Gesetz für alle vernünftige Wesen seyn könnte: scheint mir nicht so bestimmt und sicher zu seyn. Denn hier tritt doch schon etwas von der Verschiedenheit der Denkarten ein. s. Eberhards Phil. Archiv, II. B. III. St. S. 116. Jedoch betrifft das nur die Anwendung des Gesetzes, oder die Materie der Handlung.

§. 172.

Minder bestimmt an sich selbst, aber genugsam bestimmt, mit Voraussetzung richtiger Begriffe von Vernunft und Ueberzeugung, sind diese Formeln: Handle vernunftmäßig; oder: handle nie entgegen deiner Ueberzeugung.

Ich weis nicht, ob es der Erwähnung werth ist, daß ich das höchste Moralprinzip, von je her blos for-

mal dargestellt habe; in diesem Grundsatze: **Thue nie das Gegentheil von dem was du selbst anerkennest als wahr und gut**: das heißt, nach der vorher gegebenen Erklärung der Verbindlichkeit, so viel, als: nie das Gegentheil desjenigen, wovon du logisch genöthigt bist einzusehen, daß es geschehen solle. (s. in der 1. Ausg. des II. Th. das Gespräch.) Jedoch Kant will ja selbst nicht für den Erfinder dieses Moralgesetzes angesehen werden; welches, seiner Natur nach, so alt seyn muß, als — wenn auch nicht die Vernunft, doch die Philosophie. Aber ganz unstreitig gebührt ihm der Ruhm, es zuerst deutlich entwickelt und fruchtbar angewandt zu haben. — Was die Ethiker voriger Zeiten dictamen rectae rationis nennen, ist ganz etwas anders als dieses reine, sich selbst gebietende Vernunftgesetz: sie verstehen darunter nichts anders, als entweder 1) eine Vorschrift, bald der moralischen, bald der geoffenbarten Religion zu einem frommen tugendhaften Leben; ohne genau zu bestimmen, was sie damit eigentlich meinen; oder 2) eine aus göttlichen Zwecken, in der Natur und den Verhältnissen des Menschen, erkennbare Anweisung zu sittlicher Selbstliebe und geselligem Wohlwollen; und also auf alle Weise etwas von der Autonomie der Vernunft, wie Kant es sehr treffend nennt, ganz Unterschiedenes. Wenn man ihre Lehrsätze von der Verbindlichkeit des irrenden Gewissens, näher als sie selbst thun, mit diesem dictamine rationis zusammenstellt: so folgt zwar allerdings daraus, 1) daß das Wesen der Tugend nicht in der Materie, sondern in der Form beruhet; 2) daß die Tugend in der Einstimmung mit der selbsteigenen Einsicht bestehet: aber das Gesetz der Selbsteinstimmung, dessen undeutliches Bewußtseyn sie sehr richtig unter dem Gewissen verstehen, ist bey ihnen nicht verbindlich durch sich selbst, sondern vermöge

des göttlichen Willens; den sie bald philosophisch, bald hyperphilosophisch dabey zum Grunde legen. Auch dieses bringt sie der Sache nicht näher, daß sie, wenigstens großentheils, die sogenannte moralitatem obiectiuam, oder antecedentem voluntati diuinae, annehmen. Es bleibt immer derselbe Begriff. Denn diese objektive, in dem göttlichen Verstandeswesen absolut bestimmte, nicht von Gott willkührlich geordnete Moralität, bestehet abermals nicht in der reinen Selbsteinstimmung der Vernunft, sondern ich weis nicht in welcher unbedingten Vollkommenheit, oder wohl gar Schönheit, der tugendhaften Handlungen oder Objekte. (Hier tritt viel alt- und neuplatonische Metaphysik von ewigen, selbstständigen Formen der Dinge, von Ideen der Gottheit mit ein.) Aber auch die, welche sich für diese objektive Moralität erklären, leiten nichts desto weniger die Verbindlichkeit den Gesetzen derselben zu folgen davon her, daß Gott sie uns vorgeschrieben habe. Nämlich diese Gesetze, wollte man sagen, sind nicht an sich selbst und ihrer moralischen Existenz nach, willkührlich von Gott geordnet: aber den Geschöpfen sind sie doch willkührlich von Gott kund gethan und zur Nachachtung vorgeschrieben. Näher kommt der Selbstbestimmung der Vernunft und mithin dem formalen Moralprinzip das System derjenigen, welche seit Grotius (I. B. et P. Prol. §. 11.) die in sich bestehende Wahrheit und Erweislichkeit der Moral behauptet und, ausdrücklicher als Grotius selbst, das Verhältniß eines Oberherrn von dem Begriffe der Verbindlichkeit ausgeschlossen haben. Ja Leibnitz (Monita ad Pufendorfii princ. Opp. Tom. IV. P. III. p. 279. seqq.) und Wolf erkennen schon ganz die Autonomie der Vernunft, und der letztere schließt seine Erörterungen über diesen Gegenstand mit den Worten: „Weil wir durch die Vernunft erkennen, was das

„Gesetz der Natur haben will: so braucht ein vernünf„tiger Mensch kein weiteres Gesetz, sondern vermit„telst der Vernunft ist er ihm selbst ein Gesetz“ Vern. Geb. §. 24. Die Ursache, warum man zu der Entwickelung des allein höchsten Moralprinzips nicht gelangte, war die von den Theologen stark anempfohlene Behauptung, daß alle moralische Verbindlichkeit von einem moralischen Oberherrn, und mithin von Gott, hergeleitet werden müsse. Ob nun die Gesetze dieses Oberherrn in seinem innern Wesen (in seinem Verstande, in seiner Heiligkeit u. s. f.), oder, gegen den Begriff der objektiven Moralität, in seiner gleichsam spätern Willkühr beruheten: das machte keinen Unterschied, so lange man die Selbstbestimmung der Vernunft nicht anzuerkennen wagte. Daher hat auch Cudworth in seiner weitläuftigen Abhandlung De act. justi et honesti Notionibb. (in dem Syst. intell. Tom. II.), wo er die ganze Sache aufs Reine bringen wollte, eigentlich gar nichts gesagt. Und daraus allein entstehet die Verworrenheit der moralischen Begriffe, von welcher man in allen christlichen Schriftstellern der vorigen Zeiten Proben antrifft. Thomas von Aquino (I. et II. in Sent. Lombardi, Tom. VI. P. II. vornehmlich Dist. 39. Qu. 2. Art. 3. p. 130.), um einige Beyspiele anzuführen, behauptet zwar die Verbindlichkeit des irrenden Gewissens, und erklärt das Gewissen überhaupt für das dictamen rationis; aber mit dem ausdrücklichen Zusatze: quod conscientia (welches hier so viel heißt, als die Vernunft) obligat non virtute propria, sed virtute praecepti diuini. Und doch ist Thomas ein großer Vertheidiger der moralitatis obiectiuae oder antecedentis voluntatem diuinam. Vergl. Suarez Disputatt. metaph. Disp. X. Sect. 2. (dieser Schriftsteller ist jedoch dem moralischen Rationalismus sehr nahe), und Hornei Philos. mor. II. 2. 7.

III. 4. **Cumberland**, noch außerdem ein **Gegner** der objektiven und angebohrnen Moralität, aus dessen Buche de Legg. natural. **Puffendorf** und einige andre Juristen viel zu viel gemacht haben, versteht **unter** dictamen rationis, eine empirisch vernünftige Selbstliebe und Geselligkeit, und leitet im übrigen die Verbindlichkeit desselben ganz aus göttlichen Zwecken und Naturgesetzen her. Das ist auch ganz **Puffendorfs** Philosophie (I. N. et G. II. 3. §. 13. seqq.) deren Schwäche **Leibnitz** (a. a. O.) sehr gut aufgedeckt hat. Auch der große **Thomasius**, der vorher in der Iurispr. diuina ganz dieselben Grundsätze vorgetragen hatte, giebt nicht bestimmt an, was er unter dictamen rationis verstehe, zumal da er (in den Fund. I. N. I. 4. §. 15. p. 125. seqq.) nicht allein den göttlichen Willen, sondern auch das Gewissen, und alle a priori bestehende Moralität davon trennt. Er läßt es also ganz bey dem empirisch vernünftigen Prinzip der Selbstliebe und Geselligkeit bewenden. **Hobbes** (de Ciue III. §. 26.) erklärt es doch wenigstens durch den Grundsatz: handle gegen Andere so, wie du wolltest, daß sie gegen dich selbst handeln sollten. — **Achenwall** (s. besonders die Prolegomena I. N.) geht nicht einen Schritt weiter als **Puffendorf**: ihm hatten **Leibnitzens** und **Wolfs** Winke von einer selbstbestimmenden Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft nichts genützt. Ich erwähne nichts von **Osiander**, **Buddeus**, **Crusius**, und andern theologischen Schriftstellern, welche, mit und ohne objektive Moralität in Beziehung auf Gott, so weit davon entfernt sind, als überhaupt von der wahren Philosophie. — Daß von den Alten und namentlich von **Plato** die Autonomie der Vernunft schon viel deutlicher gedacht wird: das ist gewiß. Indessen muß ich doch gestehen, daß, ungeachtet ich das, was zwey philosophische Geschichtsforscher von vor-

züglicher Bedeutung, Herr Tennemann und Herr Morgenstern, jener in seinem Syst. d. Plat. Phil. (IV. B. III. Th. I. Haupst. I. Abschn. dieser de Plat. Rep. Comment. II. P. I. p. 91. seqq. darüber sagen, mit eben so viel Aufmerksamkeit, als Vergnügen gelesen, auch Platons System selbst, mit allen den angewiesenen Rücksichten, erwogen habe, mir dennoch in beyden Schriften Platons formale Grundsätze etwas zu modern ausgedrückt und, wenn ich so sagen darf, zu stark aufgetragen scheinen. Jedoch Herr Tennemann ist dieser Kritik, die ihn am meisten treffen könnte, auf eine sehr befriedigende Weise selbst zuvorgekommen (IV. B. Einl.); so daß ich eigentlich verbunden bin, sie wieder zurückzunehmen. Das andere Werk hat außer dem Werthe, den ihm die darinn enthaltenen Erörterungen über Platons Moralsystem verschaffen, das große Verdienst, den Inhalt und Zweck von der Republik dieses Philosophen aus dem wahren Gesichtspunkte darzustellen.

§. 173.

Das formale Moralgesetz (171) erweiset sich als das absolut höchste, und als vorzüglich geschickt zu einem obersten Grundsatze der Moral, in drey Eigenschaften. Es drückt 1) aus den absolut höchsten Grund aller moralischen Verbindlichkeit: 2) es enthält unmittelbar unter sich die Vorschrift des Endzwecks, den die Tugend befolgen soll; wie ein höherer Grundsatz unter sich enthält den zunächst untergeordneten: 3) es giebt aufs deutlichste an das allein wahre Merk-

mal der Moralität, und bestimmt hier auch mithin auf das sicherste die Zurechnung.

§. 174.

I. Das formale Moralgesetz (171) drückt aus den absolut höchsten Grund aller Verbindlichkeit; und ist mithin absolut verbindlich in sich selbst (173).

§. 175.

Verbindlichkeit (174) ist eine Nöthigung des Verstandes, anzuerkennen, daß eine Willensbestimmung erfolgen soll (153, 154). Das Verhältniß gegen einen Oberherrn gehört nicht wesentlich zu dem Begriffe; s. den 183. und 203. §.

§. 176.

Wiefern die Verbindlichkeit Nöthigung ist, nicht zum Wollen, sondern zum Anerkenntniß des Sollen (175), und das Wort moralisch auf das Wollen hinweiset: sofern wird sie, als enthalten in dem Verstande und nicht in dem Willen, richtiger erklärt durch logische Nöthigung, als durch moralische.

Wenn hier Feder (Untersuchung über den Willen, II. Th. S. 145.) einwendet, die Nöthigung des Willens erfolge doch auch wirklich da, wo der Einfluß des Verstandes auf den Willen durch nichts gehindert

werde: so gestehet er selbst ein, daß diese Nöthigung nicht immer erfolge. Demnach aber kann sie auch, nicht als ein wesentliches Prädikat in dem Begriffe der Verbindlichkeit seyn: aber die Nöthigung des Verstandes fehlt nie, wo Verbindlichkeit ist. Mit meiner Definition stimmt ganz überein die, welche Herr Prof. Heydenreich giebt. s. Propädevtik der Mor. Phil. in dem angehängten Wörterb. vergl. Jakobs Naturrecht, §. 17.

§. 177.

Alle Nöthigung des Verstandes geschieht durch die Herrschaft der Vernunft; vermöge des Gesetzes der Nothwendigkeit (I. 676.), und das Gesetz der Nothwendigkeit beruhet in dem Gesetze des Widerspruchs. Der Verstand ist also genöthigt anzuerkennen von einer Willensbestimmung, daß sie erfolgen soll, wiefern ihr Gegentheil widersprechend und sie mithin logisch nothwendig ist.

§. 178.

Widersprechend ist das Gegentheil einer Willensbestimmung und sie mithin selbst nothwendig (177), wenn das Gesetz, welches dieselbe vorschreibt, anerkannt ist als wahr. Demnach ist jede Verbindlichkeit gegründet in einem anerkannten Gesetze; und jedes anerkannte Gesetz ist der Grund einer Verbindlichkeit.

§. 179.

Da ein Gesetz entweder ein höheres seyn kann, oder ein niederes; je nachdem es den Grund der Verbindlichkeit eines andern, oder den Grund seiner Verbindlichkeit in einem andern enthält: so ist gleicher Weise auch die Verbindlichkeit entweder eine höhere, oder eine niedere.

§. 180.

Da nun jede Verbindlichkeit ihren Grund hat in einem anerkannten Gesetze (178): so muß nothwendig der höchste Grund aller Verbindlichkeit enthalten seyn in einem höchsten Gesetze, welches anerkannt ist als absolut wahr (156), und nicht in Beziehung auf ein höheres (179). Und darinn erweiset sich das formale Moralgesetz als das höchste, daß es den höchsten Grund aller Verbindlichkeit enthält.

§. 181.

Das formale Moralgesetz (171) enthält also unleugbar den höchsten Grund aller Verbindlichkeit, indem es, als praktischer Grundsatz, absolut wahr ist (156) und die höchste Gattung von Willensbestimmung ausdrückt, der das Sollen, unabhängig von einem andern Gesetze, bloß vermöge des Wesens der Vernunft (155) und also ab-

solut zukommt; d. h. von welcher der Verstand anerkennen muß, daß ihr Gegentheil widersprechend und sie mithin nothwendig ist (177). Alle andere moralische Gesetze gründen nur eine niedere Verbindlichkeit; indem sie selbst verbindend sind erst vermöge des formalen.

§. 182.

Die Verbindlichkeit des formalen Gesetzes ist allgemein anerkannt, vermöge des (logischen) Wesens der Vernunft, und in sofern bekannt (promulgiert) durch sich selbst. Alle andere Gesetze aber werden anerkannt und bekannt erst durch das formale. Nun ist aber jedes Gesetz verbindlich nur so fern es bekannt, und bekannt nur sofern es anerkannt ist als nothwendig: also ist das formale Gesetz auch in dieser Rücksicht absolut verbindlich.

§. 183.

Die bloß historische Kenntniß von dem Daseyn eines Gesetzes ist, an sich, nicht hinreichend zur Verbindlichkeit: also ist ein Gesetz nicht dadurch verbindlich daß es, seinem Daseyn nach, bekannt ist. Wo die bloß historische Kenntniß von Gesetzen zu verbinden scheinet, da ist die Beobachtung desselben die Folge einer anerkannten höhern

Verbindlichkeit (179); die zuletzt in dem Wesen der Vernunft, d. h. in der vernunftmäßigen Nothwendigkeit beruhet: also ist ein bekanntes Gesetz verbindlich nur wiefern es anerkannt ist.

§. 184.

II. Das formale Moralgesetz (171) enthält den nächsten Grund des Endzwecks, den die Tugend befolgen soll (173).

§. 185.

Das formale M. G. (171) schreibt zwar, sofern es bloß formal ist (170) fürs erste nicht vor, was die Tugend, sondern auf welche Art sie wollen soll; mithin nicht einen Zweck, sondern, für alle derselben mögliche Zwecke, nur den Grund. Aber der Endzweck der Glückseligkeit in der Welt (79. 80) ist unmittelbar subordiniert dem Begriffe des vernunftmäßig Nothwendigen; so daß der Satz: der objektive Zweck der Glückseligkeit ist dasjenige, was, vermöge der Vernunft, anerkannt werden muß als praktisch nothwendig, sich verhält zu dem formalen Gesetze: thue allzeit das, was, vermöge der Vernunft, anerkannt werden muß als nothwendig: wie in einem Schlusse der I Figur der Untersatz zum Obersatze (154); und mithin der Schlußsatz daraus folgt:

also soll der objektive Endzweck der Glückseligkeit befolgt werden.

§. 186.

Das formale M. G. (171) weiset nicht hin auf den subjektiven Zweck der selbsteignen Glückseligkeit; außer sofern derselbe ein Theil ist des allgemein objektiven (101). Denn obwohl der subjektive Zweck, als solcher, der Vernunft nicht widerspricht: so kann er doch nicht anerkannt werden als der absolut gute Zweck, sondern nur als der bedingt gute, sofern er ein Theil ist des allgemein objektiven. Ein Zweck aber, der nicht der absolut gute ist, kann nicht anerkannt werden als der vernunftmäßig nothwendige.

§. 187.

So beschränkt auch seyn mag die Uebersicht des Menschen von dem Endzwecke der Welt, und so unendlich groß die Verschiedenheit der Denkarten in Ansehung der dazu dienenden Mittel: so muß doch der Mensch den Endzweck der objektiven Glückseligkeit anerkennen, als den einzigen vernunftmäßigen für seinen Willen; und allzeit entsteht Selbstwiderspruch wenn dieser Endzweck nachgesetzt wird irgend einem andern.

§. 188.

Die Ueberzeugung von der Bestimmung der Welt zur Glückseligkeit, und die alles überwiegende Hochschätzung dieses absolut guten Endzwecks, ist dem Verstande so natürlich; daß jeder Mensch, wenn er, bloß nach der Eingebung der Vernunft, dasjenige bestimmt, was von allen vernünftigen Wesen gewollt werden soll, nichts anders angeben kann, als den Endzweck der Glückseligkeit in der Welt.

§. 189.

Besonders einleuchtend wird der Zusammenhang des Endzwecks der Glückseligkeit mit dem formalen Moralgesetze, wenn man dieses Gesetz ausdrückt in dieser gleichgeltenden Formel: handle so, daß die Maxime, nach der du handelst, ein allgemeines Naturgesetz werden könnte.

§. 190.

Nur das vernunftmäßige Wollen dieses Endzwecks (185), nicht der Erfolg selbst, gehört zum Wesen der Tugend. Sey es also auch, daß ihn der Tugendhafte, in der Anwendung des formalen Gesetzes oft verfehlt: so will er ihn doch; und dieses Wollen, sofern es aus der Vernunfteinsicht entspringt, ist Tugend.

§. 191.

III. Das formale Moralgesetz (171) bezeichnet in einem vollkommen deutlichen Merkmale die Moralität aller Willensbestimmungen, und leitet dadurch die Zurechnung (173).

§. 192.

Das Wesen der Moralität (191) beruhet nicht in dem was, sondern in der Art wie es gewollt wird. Die vollkommenste Art aber, wie etwas gewollt werden kann, ist diese, daß es gewollt werde aus dem absolut wahren Grunde (156). Nun ist der absolut wahre Grund alles Wollens dieser, daß es vernunftmäßig ist, und unabhängig von allen eigennützigen Zwecken, von einem vernünftigen Subjekt gewollt werden soll. Diese Art des Wollens ist allein frey: also wird in dem formalen Moralgesetz das Wesen der Moralität deutlich bestimmt; indem die Art des Wollens die demselben entspricht, allein moralisch ist. Denn was auch der Mensch wolle, so ist in seinem Willen Moralität, wenn derselbe bestimmt ist durch die Vernunft, d. h. durch die Einsicht, daß diese Art des Wollens, bey dem Selbstwiderspruch des Gegentheils, nothwendig sey (177).

§. 193.

Kein Unterschied ist deutlicher, als der Unterschied der Selbsteinstimmung und des Selbstwiderspruchs in der Vernunft. Nun giebt das formale M. G. die Selbsteinstimmung der Vernunft an, als das Merkmal der Moralität (192): also bezeichnet es den Unterschied dessen, was moralisch und nicht moralisch ist, in dem deutlichsten möglichen Merkmale.

§. 194.

Zurechnung ist das Urtheil über den moralischen Werth theils der Handlung, theils des handelnden Subjekts. Indem nun sehr leicht zu erkennen ist, wenn eine Handlung mit dem Formalgesetz einstimmt, oder ihm widerspricht, und also moralischen Werth hat, oder desselben ermangelt (193): so leitet das formale M. G. die Zurechnung, bey einer jeden Handlung, auf das sicherste. Sehr natürlich ist die Anwendung auf den Werth des handelnden Subjekts.

III.

Prüfung anderer Moralprinzipien.

§. 195.

Wenn viele scharf und wohl denkende Weltweise in ihren Moralsystemen eigentlich nur niedere, materiale Prinzipe aufstellen: so leugnen sie nicht, sondern setzen als ausgemacht und bekannt voraus, die absolute Wahrheit des in dem Wesen der Vernunft beruhenden höchsten (171).

Brastbergers Unters. über Kants Kr. d. pr. Vern. S. 63.

§. 196.

Möchte die Entwickelung und Darstellung des absolut höchsten Moralgesetzes auch entbehrlich seyn für die Tugend: unentbehrlich ist sie gewiß für die Moralphilosophie.

Anders denkt hierin Eberhard; Ph. Mag. IV. B. III. St. S. 367.

§. 197.

Der Zweifel: *) ob der höchste Grund aller Moralgesetze wiederum selbst ein Gesetz seyn müsse, ist

unstatthaft. Denn der Grund der Verbindlichkeit eines niedern Gesetzes (179) kann nur dieser seyn: daß, sofern es ein Satz ist, das Subjekt desselben subordiniert ist einem höheren Begriffe, welchem das Prädikat des Sollen zukommt (154). Nun ist jeder Grund, sofern er in der Sprache erscheinet (167), ein Satz; und ein allgemeiner Satz, der ein Sollen vorschreibt, ist ein Gesetz (169): folglich ist der Satz, welcher das Sollen beylegt dem Begriffe, unter welchem das Subjekt eines Gesetzes stehet, eben sowohl ein Gesetz, als das Gesetz, dessen Grund gesucht wird. Gleichwie nun der Grund eines niedern Gesetzes allemal ein höheres ist (179): so ist der Grund aller höheren ein absolut höchstes.

*) Auch diesen Einwurf gegen das formale Prinzip habe ich mehrmal gelesen: unter andern, in **Maaßens Rechten und Verbindlichkeiten, S. 3.**

§. 198.

Es giebt nicht mehr denn drey Moralprinzipe, welche, im Gegensatz des formalen und absolut höchsten (171), materiale und niedere genannt werden können: 1) befolge den Willen der Gottheit; 2) befördere deine eigene Glückseligkeit; 3) befördere die Glückseligkeit der Welt. Prin-

zip des göttlichen Willens; der Selbstliebe; und des Wohlwollens.

Hr. Prof. Kant stellt in seiner Cr. d. pr. V. (S. 64.) sechserley niedere oder materiale Prinzipe der Moral auf; und meist alle seine Nachfolger haben diese Abtheilung in ihre Systeme aufgenommen. Ist sie denn aber auch richtig? Es sey mir erlaubt, die Gründe zu erörtern, aus denen ich sie in allen Betrachtungen für unrichtig halte. Erstens: Die beyden Prinzipe, welche unter dem Titel: Erziehung und Gesetzgebung, aufgeführt werden, sind nicht moralische, sondern antimoralische: und das gilt eigentlich auch ganz von der thierischen Sinnlichkeit des Aristipp, welche Herr Schmid, nach Kanten, nur als eine andere Bestimmung des Systems der Selbstliebe betrachtet; da doch diese Selbstliebe, um einer solchen Mißdeutung vorzubeugen, die verständige genannt wird, und, als ein moralisches Prinzip, von jenem antimoralischen ganz unterschieden ist. Nun frage ich: Wie kommen antimoralische Grundsätze in das Verzeichniß der moralischen? Alle materiale Grundsätze, werden die Kantianer antworten, sind nichts besser, als antimoralische. Zugestanden, daß man Verbindlichkeit und Moralität weder aus dem göttlichen Willen, noch aus dem Bestreben nach selbsteigener Vollkommenheit oder aus verständiger Selbstliebe, ja auch nicht einmal aus einem uneigennützigen Wohlwollen herleiten kann: so folgt höchstens so viel, daß diese drey niedern Prinzipe fehlerhaft und zu dem Zwecke der Moralphilosophie nicht geschickt sind. Aber sind sie denn demselben absichtlich zuwider? Sind sie darum antimoralisch? Und wenn sie das nicht sind, mit welchem Rechte setzt man ihnen jene antimoralische Maximen des Verhaltens an die Seite? Un-

möglich können doch Systeme, welche die Realität der Tugend kategorisch leugnen, mit solchen, die dieselbe behaupten (mögen auch die bey den letztern zum Grunde liegenden Begriffe noch so unbestimmt seyn), gemeinschaftlich in eine Klasse geordnet werden; ohne daß man sie zuvor unter ein höheres Genus stellt, und in demselben als Arten oder Opposita von einander sondert. **Maximen des Verhaltens:** das sind sowohl die antimoralischen als die moralischen Prinzipe: aber moralische sind doch die antimoralischen gewiß nicht. Also gehören die letztern so wenig hieher, als in ein Verzeichniß der Systeme der Naturreligion die atheistischen Systeme gehören würden. Aber unter dem höhern Genus: Systeme über die Ursache der Welt, könnten beyde gar wohl zusammen kommen. Es würde lächerlich seyn, wenn man auf eine solche Weise **Demokrit** und **Cartes** zusammen stellen, und dieses Verfahren zu rechtfertigen, sagen wollte: eine auf unstatthafte Beweise gegründete Naturreligion ist nichts anders als Atheismus. — **Zweytens. Eine historische Anmerkung:** Auf jeden Fall wäre das von **Kant** angeführte Prinzip der Erziehung mit **Montaignens** Namen ganz falsch bezeichnet. Denn **Montaigne** sagt von dem, was ihn **Kant** und seit **Kanten** alle Kantische Moralbücher sagen lassen, nicht ein Wort. Er ist so weit entfernt, die mannichfaltigen moralischen Urtheile der Menschen aus der mannichfaltigen Beschaffenheit der politischen Erziehung, d. h. aus den verschiedenen Denkarten und Gewohnheiten der Völker herzuleiten, daß er, gerade umgekehrt, der Philosophie spottet, sofern sie das thut; und am Ende die übernatürliche Offenbahrung des göttlichen Willens für die einzige Quelle zuverlässiger Moralprinzipien erklärt: Que nous dit dans cette necessité, (in der Verlegenheit ein natürliches Moralprinzip festzustellen), la philosophie?

Que nous suyvions les loix de nostre, pays; c'est à dire, cette mer flottante des opinions d'un peuple, ou d'un Prince? Je ne puis pas avoir l'esprit si flexible. Quelle bonté est cela, que je voyois hier en credit, et demain ne l'estre plus, et que le traject d'une riviere fait crime? Liv. II. Ch. XII. Voll. II. p. 302. Und unmittelbar vorher: Quelle obligation n'avons nous à la benignité de nostre souverain createur — d'avoir logé nostre créance sur l'eternelle base de sa saincte parole! Ueberhaupt ist dieses ganze Hauptstück, in welchem schon so Viele Montaignens Skeptizismus gefunden haben, eine vielmehr religiöse, als skeptische Ergießung über die Unzulänglichkeit des Lichtes der Vernunft, und eine äußerst orthodoxe Zurückziehung in den christlichen Glauben. Man lese nur unter andern S. 200, oder, noch besser, S. 184. ff. wo er an die Stelle aller menschlichen Lehrsätze von moralischen Pflichten geradezu den Gehorsam gegen die göttlichen Gebote setzt. Wie kommt doch also Montaigne zu der Ehre, an der Spitze eines von ihm selbst widerlegten Systems zu erscheinen? welches man allenfalls einem Demokrit oder Protagoras zueignen konnte? Hr. Schmid (Moralphil. §. 44.) hat Montaignens Werk vor Augen gehabt; und Hr. Riesewetter (Erster Grundsatz der Mor. Phil. S. 75.) schreibt sogar die ganze Stelle ab, von der ich nur einige Hauptsätze ausgezogen habe, und beyde lassen ihn, wie Kant, gerade das behaupten, wogegen er streitet.— Drittens: Das moralische Gefühl, an sich selbst, und getrennt von den Grundsätzen, deren undeutliches Bewußtseyn darinn enthalten seyn sollte, ist nie, weder von Hutcheson, noch von irgend einem Weltweisen, als ein Prinzip der Moral angegeben worden. Namentlich Hutcheson, der klassische Schriftsteller über diesen Gegenstand (I. IV. 12.) stellt es als das undeutliche Be-

wußtseyn der wohlwollenden Neigungen dar. Ich behalte es mir für das III. Hauptst. vor, mehr darüber zu sagen. — **Viertens: Das Princip der (verständigen) Selbstliebe** ist, nach dem hier allein geltenden Urtheil seiner Urheber und Vertheidiger, mit dem Prinzip der Vollkommenheit ganz einerley: daher auch die Gründe, welche z. B. Hr. **Schmid** dem einen entgegensetzt, mit denen, die er wider das andere anführt, völlig einerley sind. Wie konnten also in der Kantischen Abtheilung zweyerley Moralsysteme daraus gemacht werden? — **Fünftens: Das Princip des Wohlwollens** ist in dem Kantischen Verzeichnisse ganz ausgelassen. Es ist, sagt man, von dem Prinzip der Selbstliebe abhängig: aber von diesem sollen ja alle materiale Prinzipe abhängig seyn; und doch unterscheiden die Kantianer sie von demselben. Und was die Hauptsache ist: so nimmt man dieses ganz ohne allen Grund an, daß das Prinzip des Wohlwollens in dem Prinzip der Selbstliebe beruhet. Es kann von demselben, es kann aber auch, wie ich selbst gezeigt habe, aus dem Vernunftgesetze hergeleitet werden. Hieher gehörte **Hutchesons** Name: denn dieser gründet seine Moral nicht auf das moralische Gefühl, sondern auf das Wohlwollen, welches er von der Selbstliebe so weit trennt, daß er es derselben gerade entgegensetzt; anstatt daß **Grotius, Pufendorf, Wolf, Daries**, und so viele Andere es daraus herleiten. — Wenn man nun, diesem zu Folge, aus der Kantischen Tafel Erziehung, Gesetzgebung, moralisches Gefühl wegstreicht; sodann, nach einer billigen Auslegung, oder vielmehr nach **Wolfs** Erklärung, auf den **Kant** ausdrücklich hinweiset, die Selbstliebe mit dem Bestreben nach Vollkommenheit in eins verbindet, dagegen aber das Wohlwollen hinzufügt: so bleiben die drey niedern Moralprinzipe, welche ich in diesem Lehrstücke betrachte.

§. 199.

Die Kritik, welche hier über diese niedern Moralgesetze (198) ergehet, hat den Zweck: 1) zu zeigen, daß keines derselben ausdrückt den absolut wahren Grund, nach welchem die Tugend, vermöge ihres idealischen Begriffes (33), handelt; 2) die harten Folgerungen zu ermäßigen, welche die kritischen Philosophen daraus zu ziehen pflegen.

§. 200.

Erstens: Das Prinzip des göttlichen Willens (198): wird von einigen Moralphilosophen dargestellt als bloß formal, und als der Grund eines ihm untergeordneten materialen: der Selbstliebe, des Wohlwollens u. d. g. So erscheint es in Cumberlands, Grootens, Puffendorfs, Dariesens, auch in den meisten scholastischen Systemen. Andere betrachten es als formal und material zugleich; so daß es beydes den Zweck und den Grund anzeige des tugendhaften Handelns: z. B. Crusius. Aber jene und dieser suchen darinn den höchsten Grund aller Verbindlichkeit, und das Wesen der Moralität.

Es ist bereits in der Anm. z. 172. §. gezeigt worden, daß die ältern Moralphilosophen (die christlichen

wohl ziemlich ohne Ausnahme), vermöge der Voraussetzung, daß alle Verbindlichkeit auf einen Oberherrn hinweise, die selbstgebietende Gesetzgebung der Vernunft bey weitem nicht einsahen, und daher das Vernunftgesetz, um desselben Verbindlichkeit zu erweisen, als das göttliche Gesetz betrachteten. Dictamen rationis, lex naturae und lex divina waren in ihrer Sprache ganz gleichdeutige Ausdrücke. Die heydnischen Weltweisen waren zwar der Wahrheit viel näher: aber doch nehmen auch sie, wenigstens Plato und die Stoiker, bey dem Vernunftgesetze, ich weis nicht auf welche physische Abstammung der Vernunft von dem göttlichen Wesen, und auf eine gewisse Aehnlichkeit dieses Gesetzes mit der göttlichen Heiligkeit Rücksicht; gleichsam als ob sie sagen wollten, daß darinn und nicht in ihm allein seine Sanktion beruhe. Plato in Theaet. p. 176. Tom. I. Antonin. III. 4. Arrian. II. 9. 10. — Ich begreife nicht, wie man in dem Euthyphro eine Widerlegung des Prinzips vom göttlichen Willen finden konnte (Schmids Moralph. §. 48.). Plato sagt in diesem kleinen Gespräche weiter nichts, als daß die Tugend, ihrem Wesen nach, nicht äußerliche, in dem so genannten Gottesdienste bestehende, Frömmigkeit, (ὁσιότης, ἡ τῶν θεῶν θεραπεία, ὑπηρεσία τοις θεοις) sondern allenfalls diese gottesdienstliche Frömmigkeit eine Tugend sey: οὐ τὸ ὁσιὸν μερος εἶναι τὸ δικαιον, ἀλλα θατερον τὸ δικαιου. Ob nun aber die Tugend wiederum von dem göttlichen Willen, oder von der alleinigen Gesetzgebung der Vernunft herzuleiten sey: davon ist in dem Euthyphro gar nicht die Rede; wenn man auch gar wohl aus andern Gründen urtheilen könnte, wie Plato sich über diese Streitfrage erklärt haben würde. — Die Geneigtheit der Alten, bey dem Moralprinzip auf die Gottheit Rücksicht zu nehmen, zeigt sich unter andern auch beym Cicero. Dieser

Schriftsteller stellt in seinem Werke de Legg. (I. 6.) anfangs die Vernunft als den Grund des Naturgesetzes dar: aber gleich nachher weiset er auf die Gottheit hin, und nennt es coelestem descriptionem mentis diuinae et praepotentis dei. Und Fragm. de Rep. (Opp. Tom. V. p. 690.) heißt es: Deus legis huius *inuentor*, disceptator, lator. — Auf jeden Fall scheint es mir einleuchtend, was Schlosser gegen Schaftesbury (von der Tugend S. 70. ff.) sehr gut ausgeführt hat, daß, wenigstens aus dem Prinzip des Wohlwollens nicht, die Pflichten der Gerechtigkeit und Geselligkeit bewiesen werden können, wenn die Welt ohne alle Rücksicht auf Gott, d. h. bloß atheistisch betrachtet wird. Denn ist in der Welt keine Ordnung und Regel, so mag auch keine in meinen Handlungen seyn. Etwas Anders ist es mit dem formalen Prinzip. Denn dieses verpflichtet mich zur Tugend nicht dadurch, daß sie mit der Regel der Welt, sondern dadurch daß sie mit der Regel der Vernunft einstimmt, und nothwendig ist an sich. — Jedoch in allen diesen Vorstellungsarten wird die Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen nur als die Form der Tugend gedacht. Erst die christlichen Sittenlehrer setzen darinn auch zugleich die Materie, den Zweck der Tugend. Ihre Moral ist kürzlich diese: thue, weil Gott es gebietet, das was Gott gebietet. Das Letztere bestimmen sie gewöhnlich durch Frömmigkeit und Andächtigkeit; und so enthält ihre Moral eigentlich nur Pflichten gegen Gott. Ueberhaupt ist in der Philosophie, welche bey diesem System zum Grunde liegt, der Mensch und dessen Glückseligkeit eine große Nebensache. Man s. Crusius Anw. vern. z. leben §. 132. ff. 173. ff. 182. ff.

§. 201.

Bey diesem Prinzip wird nothwendig in beyden Systemen (200) vorausgesetzt irgend eine, entweder philosophische, oder hyperphilosophische, Erkenntniß des göttlichen Willens. Jene wird hergeleitet aus teleologischen Schlüssen von den göttlichen Absichten auf das Daseyn göttlicher Gesetze; diese entweder aus einer unmittelbaren Offenbahrung *), oder aus einer angebohrnen Idee der Gottheit und einem damit zusammenhangenden angebohrnen Triebe, das Gesetz derselben zu befolgen **). In beyden Vorstellungsarten erscheint das formale Prinzip, sofern es darinn Platz findet, als ein niederes: denn der Satz: handle vernunftmäßig, wird hergeleitet aus dem Grunde, weil Gott die Vernunftmäßigkeit will.

*) Dagegen erklärt sich keiner so stark und so weitläuftig, als Schmid a a O. §. 50. ff. vergl. Joh. Wilh. Schmids Theologische Moral, §. 22.

**) Ein Gewissenstrieb; d. h. eine angebohrne Geneigtheit, das göttliche Gesetz zu fürchten, oder, wie Crusius (§. 452.) sich ausdrückt, die Dependenz von Gott zu erkennen.

§. 202.

Daß dieses Prinzip, in keiner von jenen beyden Vorstellungsarten (201) die Erfordernisse

eines höchsten Moralprinzips habe (173) zeigen die folgenden §§.

§. 203.

I. In Ansehung der Verbindlichkeit (173). Denn alle Verbindlichkeit beruhet in der Vernunft; und da, wo sie sich auf einen Obern oder Gesetzgeber beziehet, muß allererst vorangehen die vernunftmäßige Ueberzeugung, daß der Gehorsam gegen diesen Obern nothwendig sey (175).

§. 204.

Nimmt man an eine philosophische Erkenntniß des göttlichen Willens (201): so wird die Verbindlichkeit, denselben zu befolgen abhängig von der Vernunft. Denn der Erkenntnißgrund von der Wahrheit eines Gesetzes, ist einerley mit dem Grunde seiner Verbindlichkeit (178).

§. 205.

Nimmt man an eine hyperphilosophische Erkenntniß des göttlichen Willens (201): so ist a) der Wille Gottes, betrachtet als Gesetz, auf keine Weise anerkennbar durch sich selbst, und folglich nicht allgemein kund gemacht und anerkannt (178. 182) ohne die vorangehende, bloß

durch Vernunft mögliche, Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes und von der Eröffnung seines Willens: b) die Verbindlichkeit, ein als göttlich anerkanntes Gesetz zu befolgen, beruhet dennoch wiederum in der vernunftmäßigen Nöthigung (177.) einzusehen, daß die Nichtbefolgung desselben widersprechend ist.

§. 206.

Werde nun, als die Erkenntnißquelle des göttlichen Gesetzes, angegeben eine unmittelbare Offenbahrung, oder eine angebohrne Idee dieses Gesetzes in dem Gewissen (201): so bleibt, in beyden Fällen, der Erkenntnißgrund des göttlichen Gesetzes, und mithin der Grund seiner Verbindlichkeit, die Vernunft; weil unabhängig davon nichts ist, was den Verstand bestimmt, das so, oder anders kundgethane göttliche Gesetz, als ein göttliches und verbindliches anzuerkennen.

§. 207.

Wäre auch möglich die Entdeckung eines göttlichen Gesetzes, ohne Vernunftgründe für die Aechtheit seiner Merkmale: so wäre doch unmöglich die verbindliche Anerkenntniß seiner praktischen Nothwendigkeit, ohne die vernunft-

mäßige Einsicht, daß die Nichtbefolgung desselben widersinnig sey (177).

§. 208.

Diejenigen, welche hier anführen: der göttliche Wille sey erhaben über alle Vernunftgründe (207), und mithin sey die Verbindlichkeit ihn zu befolgen die absolut höchste: wollen eigentlich sagen: Gottes Wesen sey die Quelle der Vernunft, und folglich Gottes Wille mit dem Gesetze der Vernunft einerley.

§. 209.

Entsteht die unselige Frage (s. den Anh. z. I Buche): warum ist die Verbindlichkeit zu gehorchen dem Gesetze der Vernunft, größer, als die Verbindlichkeit zu gehorchen dem eben so kategorisch gebietenden Naturtriebe? so ist, indem die Nichtbefolgung des Naturtriebes eben so, wie die Nichtbefolgung des Vernunftgesetzes, dargestellt werden kann als ein Selbstwiderspruch, für die befugte Oberherrschaft der Vernunft allerdings ein zwar nicht wesentlich erfoderter, aber doch starker, Entscheidungsgrund, in dem Gedanken: daß die Vernunft und das ihr inwohnende Moralgesetz angeordnet ist von dem mora-

lischen Urheber der Dinge. Aber dennoch wird auch hier vorausgesetzt die vernunftmäßige Einsicht von der Nothwendigkeit, diese Anordnung zu ehren und zu befolgen (177).

§. 210.

Auf alle Weise ist der Gedanke einer wesentlichen Aehnlichkeit des Moralgesetzes mit dem göttlichen Willen, für jenes ein subjektiver Grund oder Antrieb von großem Gewicht; (s. die IV. Lehre).

§. 211.

II. In Ansehung des tugendhaften Zweckes (173) kommt es darauf an, ob das Prinzip des göttlichen Willens nur formal verstanden werden soll, oder formal und material zugleich (200).

§. 212.

Wird es verstanden bloß formal (200): so führt es eben so, wie das vernunftmäßige Moralprinzip (171), unmittelbar auf den objektiven Zweck der Welt. Denn wenn vorausgesetzt wird ein göttlicher Wille: so wird auch vorausgesetzt, daß er einerley sey mit der Vorschrift der Vernunft, und also denselben Zweck wolle, den der Tugend die Vernunft gebietet.

§. 213.

Kann noch darüber gestritten werden, welchen Endzweck der göttliche Wille der Tugend vorschreibe: so wird auch darüber gestritten werden können, welchen Endzweck ihr die Vernunft anweise.

§. 214.

Es ist hart und trostlos, wenn die kritische Philosophie sagt: es sey, theoretisch, unausgemacht, ob Gottes Endzweck in der Welt nicht vielmehr Uebel und Elend, als Wohl und Glückseligkeit sey.

Schmid a. a. O. §. 53. So lange die Richtigkeit der theoretischen Ueberzeugung von Gott und seiner Vorsehung nur noch die Meinung einer einzigen Schule ist; und so lange man an die Stelle dessen, was man damit zerstört, nichts Besseres zu setzen weis, als einen subjektiven Glauben, der, neben dem Gedanken: alle theoretische Gründe der Religion sind Nichts: nicht einmal psychologisch, als ein in einem Gemüthe möglicher Zustand, begriffen werden kann: so lange sollte man doch, dünkt mich, wenigstens die Ausdrücke, über diesen Gegenstand mäßigen.

§. 215.

Wird dieses Prinzip verstanden zugleich material (200) d. h. soll die Befolgung des göttlichen Willens auch die Materie oder den Zweck der

Tugend (18) bestimmen: so muß entweder der objektive Zweck der Tugend, die Beförderung der Glückseligkeit der Welt (79), daraus wiederum besonders hergeleitet werden; und dann giebt es den Zweck nicht zunächst an (173): oder man setzt auf eine fanatische Weise Pflichten gegen Gott an die Stelle der Pflichten gegen die Geschöpfe, und vermindert, in Ansehung der letztern, das wohlwollende Interesse für Glückseligkeit und Elend. Daher die fromme Härte der Aszeten und Andächtler gegen das Menschengeschlecht.

§. 216.

Für die glücklichern Menschen, welche eine Gottheit glauben, ist folgende Unterordnung von praktischen Sätzen die natürlichste und anständigste: Handle gemäß der Vernunft: nun weiset die Vernunft hin auf die Befolgung des göttlichen Willens, und der göttliche Wille auf die Beförderung der objektiven Glückseligkeit: also befördere als den tugendhaften Endzweck die objektive Glückseligkeit.

§. 217.

III. In Ansehung der Moralität und Zurechnung (173). Durch die bloße Uebereinstimmung

mit dem göttlichen Willen werden freye Handlungen, an sich selbst und ohne Rücksicht auf den Grund, aus welchem sie entspringen, nicht moralisch gut, sondern nur regelmäßig.

§. 218.

Da nun die Moralität beruhet in dem Grunde des Handelns (217): so ist kein moralisches Verdienst in dem Gehorsam gegen das göttliche Gesetz; außer da, wo er, unabhängig sowohl von subjectifen Hinsichten auf künftige Belohnungen und Strafen, als auch von sinnlicher Gottesliebe, frey hervorgehet aus der vernunftmäßigen Ueberzeugung, daß die Nichtbefolgung des göttlichen Willens widersprechend ist, und die Befolgung geboten wird durch den formalen Grund. Demnach ist Moralität in der Befolgung des göttlichen Willens, nur sofern derselbe betrachtet wird als eins mit dem Gesetze der Vernunft.

---

§. 219.

Zweytens: Das Prinzip der Selbstliebe (198): verstanden nach der Erklärung seiner wohldenkenden Urheber, und getrennt von den Mißdeutungen seiner Gegner, ist ganz einerley mit dem

Prinzip der Vollkommenheit (Anm. 3. §. 209.) *), und hat diesen Sinn: Befriedige den Trieb nach selbsteigener Glückseligkeit, durch die allein wahren, in der Natur und in den Verhältnissen des Menschen deutlich angewiesenen Mittel; d. h. durch Mäßigkeit und Wohlwollen: durch Mäßigkeit; um die Fähigkeiten des Genusses zu schonen und zu erhöhen: durch Wohlwollen; um den Beytrag Anderer dazu zu gewinnen: beydes; um den Genuß zu läutern, zu verfeinern, und durch das Selbstbewußtseyn deiner moralischen Vollkommenheit und Würde theils zu veredeln, theils, bey allen Hindernissen der Glückseligkeit in der Welt, und bey der größten Ungunst der äußerlichen Verhältnisse, dennoch aus dir selbst hervorzubringen. Oder kürzer: strebe nach sittlicher Glückseligkeit, weil sie die allein wahre ist.

*) Dieses gestehen die Kantianer selbst zu. Heydenreichs Mor. Phil. S. 166. Bardili Allg. Pr. Phil. §. 42. Nun ist aber gar nicht abzusehen, warum man diese zwey Systeme von einander sondert, und in der Klassenordnung der Systeme, welche doch in richtigen Eintheilungsgründen beruhen sollte, jedes derselben als ein eigenes aufführt. Daß von den Freunden dieser Moral der eine den Ausdruck gebrauchte: Strebe nach der wahren Glückseligkeit; der andere: Strebe nach Vollkommenheit: das macht ja in dem Begriffe selbst keinen Unterschied. Beydes sind doch offenbar gleichgeltende Formeln eines und

desselben Grundsatzes: des Grundsatzes der Selbstliebe. Das Prinzip der Selbstliebe setzt sich, eben so, wie das Prinzip der Vollkommenheit, dasjenige Vergnügen zum Ziel, welches aus dem Selbstgenuß der Tugend entspringt. Die Kantischen Philosophen ziehen in dem Pr. d. V., ganz gegen die Meinung seiner Freunde, die physische Vollkommenheit, die bloß egoistische Entwickelung der selbsteigenen Kräfte, viel zu sehr in Betrachtung. Alles dieses zusammen genommen, ist wohl die Bemerkung sehr richtig, welche vordem schon viele scharfsinnige Männer gemacht haben, daß die Stoische Moral von der wohl verstandenen Epikurischen, oder doch wenigstens von der peripatetischen, nicht in dem Zwecke, sondern nur in den Mitteln der Tugend unterschieden ist. Hier und dort gehet die Tugend aus auf Glückseligkeit; nur daß diese in dem einen System ganz von der Tugend allein, in dem andern zugleich von den Verhältnissen, d. h. von äußerlichen Gütern erwartet wird.

§. 220.

Strebe nach sittlicher Glückseligkeit (219): heißt in dem Prinzip der Selbstliebe so viel, als: Handle so, daß du theilhaftig werdest derjenigen allein wahren Glückseligkeit, welche sicher ist vor der Nachfolge aller physischen und moralischen Reue; d. h. immer vereinbar bleibt mit dem Bewußtseyn der Klugheit und Vollkommenheit; und auch da sich, als Glückseligkeit, oder doch wenigstens, mit Hinsicht auf die ewige Zukunft, als Hoffnung behauptet, wo sie gehindert wird

durch die größten Leiden; und so, selbst aus Versagung und Aufopferung, sich Genuß zu bereiten weis.

Hier nun leugnen die kritischen Philosophen, trotz aller Erfahrung, daß das Bewußtseyn der Tugend, bey der vernunftmäßigen Unterwerfung unter die Gesetze der Pflicht, Glückseligkeit sey: und Kant behauptet im Ernst, daß die Vernunft vielmehr von der Glückseligkeit, ja sogar von der Zufriedenheit, abführe und das Herz mit einer Art von Misologie, wie er es nennt, d. h. mit Haß gegen die Vernunft erfülle, sofern man bey der Vernunft auf Glückseligkeit ausgehe. Pr. Cr. S. 201. ff. Met. d. Sittl. S. 5. vergl. Snells Menon S. 80. ff. Rapp Ueber d. Pr. d. Glücks. S. 28. ff. Snell (Chr. Wilh.) Von der Glückss. in Verb. mit d. Sittl. S. 64. ff. Aber fürs erste kommt nun wohl alles darauf an, was unter Glückseligkeit verstanden werden soll, und ob man diesen Begriff mit Recht auf eigentlich sogenanntes Wohlergehen einschränkt. Davon in der IV. Lehre. Sodann aber liegt der Irthum auch darinn, daß man bey den Opfern, welche die Vernunft der Tugend bringt, nur an den Schmerz denkt, den sie kosten; nicht aber an das Vergnügen, welches sie durch die Sicherheit vor den noch schmerzhaftern Folgen der vernunftwidrigen Handlungsweise, in Ansehung des moralischen Selbstbewußtseyns, gewähren. Der rechtschaffene Mann, um eine von den Instanzen anzuführen, auf welche sich die kritischen Philosophen so gern berufen, der sich freywillig und nur um seine Pflicht zu erfüllen, zur Armuth und zu einem äußerlich ganz freudenlosen Leben entschloß, fühlt sich doch gewiß glückseliger, in dem Bewußtseyn seiner moralischen Selbstherrschaft und Würde, als, in dem Besitz

aller irdischen Güter, der Ungerechte, der sein Gewissen verletzt hatte, und sich nun lebenslang wie einen schlechten, nichtswürdigen Menschen verachten muß. — Ueber die Selbstbelohnung der Tugend s. Abichts Krit. Briefe; XI. Br.

§. 221.

Das Anführen *), daß, bey dem Prinzip der Selbstliebe, nicht in Anschlag gebracht werden dürften die seligen Folgen der Tugend in der Ewigkeit (220), ist durchaus ungegründet, und berechnet auf drey unerwiesene Voraussetzungen: 1) daß die Folgen der Tugend in der Ewigkeit, mit Rücksicht auf den Weltregierer, gedacht werden müßten nur als willkührliche, und nicht als natürliche; 2) daß sie, betrachtet als willkührliche, abhängig seyen, nicht von der Weisheit, sondern nur von der Heiligkeit des Weltregierers; 3) daß, (kraft der moraltheologischen Hypothese des subjektifen Glaubens), der Gedanke der Unsterblichkeit nicht theoretisch, sondern praktisch gegründet sey, und mithin nicht der Tugend die Idee der Unsterblichkeit, sondern der Unsterblichkeit die Idee der Tugend zum Grunde liege.

*) Schmid §. 91. N. 3. Flatts Beyträge S. 96. ff. Indessen hat Mutschelle (Ueber das sittl. Gute,

II. Abschn.) ganz Recht, wenn er behauptet, daß diese Hoffnung wahre Moralität voraussetzt. Nur ist noch nicht erwiesen, daß diese mit dem Prinzip der Selbstliebe nicht vereinbar sey: daß sie in demselben nicht deutlich bestimmt werde, kann ich selbst nicht leugnen. Vergl. S. 243. ff.

§. 222.

Es ist umsonst, die Beschränkung des menschlichen Erfahrungserkenntnisses und die Unübersehlichkeit der Folgen der Dinge, entgegen zu setzen der zwar nur empirischen, aber darum für den Menschen nicht minder wahrhaften und wichtigen Behauptung, daß nur sittliche, d. h. durch Mäßigkeit und Wohlwollen bewirkte Glückseligkeit die wahre ist. Mithin ist die Einschränkung auf sittliche Glückseligkeit, in dem Prinzip der Selbstliebe, keine Inkonsequenz.

§. 223.

Wenn nur das Wesentliche in diesem System, die Regel der sittlichen Glückseligkeit (219), unverletzt erhalten wird: so ist es dann überlassen der Denk- und Empfindungsart eines Jeden, durch welche Art des Lebens und Genusses er sich diese sittliche Glückseligkeit zu verschaffen gedenket. Eine Art des Genusses, überhaupt als die

nach dem Prinzip der Selbstliebe, allein mögliche und zum Genusse der sittlichen Glückseligkeit allein taugliche, angeben: das ist Einseitigkeit und Inkonsequenz in Ansehung des Systems. Eine Art des Genusses für sich selbst wählen: das ist Einseitigkeit in Ansehung des individuellen Karakters. Weil aber jeder Karakter, sofern er etwas Individuelles ist, einseitig ist: so ist in dieser Einseitigkeit wahre Konsequenz.

Bezieht sich auf Schmids M. Ph. §. 23. und Anm. S. 209.

§. 224.

Aber, auch frey von allen Mißdeutungen seiner Gegner, ist das Prinzip der Selbstliebe dennoch nicht geschickt zu einem höchsten Prinzip der Moral; nach Ausweisung der folgenden §§.

§. 225.

I. In Ansehung der Verbindlichkeit (173). Soll diese, in dem Prinzip der Selbstliebe, entstehen aus dem natürlichen Triebe nach Glückseligkeit: so wird es, statt eines moralischen Gesetzes, ein physisches *); welches zwar nöthigt, aber nicht eigentlich gebietet **).

*) Aber wenn hat auch ein Vertheidiger dieses Prinzips die Verbindlichkeit zur Tugend aus dem Naturtriebe

herleiten, oder den Naturtrieb als ein Gesetz aufstellen wollen? Sie sagen vielmehr gerade das Gegentheil. Beherrsche den Naturtrieb durch die Vernunft, und befriedige ihn, nur so fern diese (und das ist so viel, als ob sie sagten, das Moralgesetz) es billigt. Also leiten sie die Verbindlichkeit allerdings aus dem wahren Grunde her; vergessen aber, denselben in der ihm gebührenden Form des höchsten Moralgesetzes darzustellen. Dories Sittenl. §. 72. 74. Feders Unters. über den Willen, III. Th. V. B. 1. Hauptst. S. 196. ff. Und nun bleibt es freylich in der Moral ein grosser Uebelstand, wenn die Sorge für die selbsteigne Glückseligkeit als die höchste Pflicht aufgeführt wird. Pflicht ist sie, wie Kant (Pr. Cr S. 166. 226. ff.) sehr richtig anmerkt, nur da, wo sie ein Mittel der Tugend ist. Was dagegen Herr Tittel, (Kants Moralreform S. 31. ff.) einwendet, das ist ohne Belang. Denn sey auch die Selbstliebe Naturnothwendigkeit: so besteht eben darinn das Wesen der Tugend, daß sie stärker ist, als die Natur. Mehr davon in der IV. Lehre.

**) Die Kantianer sagen von dem Prinzip der Selbstliebe (so wie von allen übrigen materialen, oder niedern Grundsätzen), daß es nur bedingt gebiete: Wenn du glückselig werden willst: so mußt du so handeln, u. s. w. Sie bedenken aber nicht, daß auch das formale Prinzip bedingt ausgedrückt werden kann: Wenn du nicht deiner Menschenwürde entsagen, wenn du nicht den Zweck, den die Vernunft sich selbst vorschreibt, verfehlen willst, u. s. w. Alle kategorische Sätze lassen sich in bedingte verwandeln: und der kategorische Imperatif macht darinn keine Ausnahme.

§. 226.

Diesem Uebelstande (225) wird damit nicht abgeholfen, daß man den Naturtrieb oder das Naturgesetz von der Gottheit herleitet, und mit dem Namen des göttlichen Gesetzes veredelt. (s. die Anm. z. 200. §.) Denn auch die Bewegungen der Materie geschehen nach Naturgesetzen, welche, mit Rücksicht auf den Urheber der Natur, göttliche genannt werden könnten.

§. 227.

Wer so die Verbindlichkeit des Gesetzes der Selbstliebe herleitet aus der Verbindlichkeit gegen die Zwecke der Gottheit (226): der gestehet auf eine andere Weise zu, daß jene Verbindlichkeit nur eine niedere sey.

§. 228.

Soll aber die Verbindlichkeit hergeleitet werden, nicht aus dem Naturtriebe (225), sondern aus der Vernunft: so ist nicht die, welche das Prinzip der Selbstliebe enthält, sondern die Verbindlichkeit des formalen Gesetzes, die absolut höchste.

§. 229.

II. In Ansehung des tugendhaften Zweckes (173). Wenn das Prinzip der Selbstliebe zum Wohlwollen erst hinzuführen scheint durch einen Umweg: so ist es mehr ein Umweg der Sprache, als der Begriffe.

Hier ist die Frage nicht, ob der Uebergang von der Selbstliebe zum Wohlwollen rein moralisch, sondern nur ob er gerade und natürlich ist. Und das bleibt er immer, wenn ihn auch nur die Klugheit bestimmt. In dieser Rücksicht also ist die Wolfische Demonstration (Phil. pr. vniu. §. 220. seqq.) gar nicht mangelhaft. Vergl. Schlosser Ueber Shaftesbury, S. 30. ff. Feder a. a. O. III. Th. S. 174. ff. IV. Th. S. 296. ff. Eberhards Sittenl. §. 45. 46.

§. 230.

Weise auch das Prinzip der Selbstliebe nur hin auf die natürlichen Folgen der Handlungen, in Ansehung der selbsteigenen Glückseligkeit: wenn Gründe da sind, welche überzeugen, daß nur die Folgen wohlwollender, zum Theil mit Aufopferung verbundener Handlungen, die wahre Glückseligkeit befördern; blos eigennützige und selbstsüchtige, im Gegentheil, sie hindern; und mehr als alles, daß die seligen Folgen der Tugend in dem Selbstbewußtseyn, unausbleiblich und allein

dauerhaft sind, und sich bis in die Ewigkeit verbreiten *): so ist der von der Kantischen Schule angeführte Widerspruch zwischen Selbstliebe und Wohlwollen nur eingebildet, und beruhet offenbar in der Mißdeutung des ganzen Systems.

*) Der hier eintretende Einwurf ist beantwortet in dem 221. §.

§. 231.

Der Einwurf *), daß man auch durch die Verletzung Anderer seine Kräfte üben, und mithin durch Uebelwollen seine Vollkommenheit befördern könne? wird am besten beantwortet durch Stillschweigen.

*) Schmid a. a. O. §. 66. S. 187.

§. 232.

Sey auch ungewiß der Erfolg *) der Handlungen, und ungewisser als alles die Erwiederung des erwiesenen Wohlwollens: so ist das Vergnügen, ohne Ansprüche auf glücklichen Erfolg und dankbare Erwiederung, wohlwollend gehandelt zu haben, um desto größer, und mithin der Selbstliebe dennoch vollkommen angemessen.

*) Mutschelle, S. 103. ff.

§. 233.

Ein anderer Kantischer Einwurf, daß das Prinzip der Selbstliebe, ohne Inkonsequenz, die Glückseligkeit nicht auf Bewußtseyn der Tugend einschränken dürfe, sondern auf sinnlichen, egoistischen, lasterhaften Genuß eben so gut, wie auf geistigen, wohlwollenden, tugendhaften, hinweise: beruht einestheils in der (223) gerügten Mißdeutung dieses Prinzips, anderntheils in der gleichfalls schon widerlegten, machtsprecherischen Verneinung der unleugbaren Wahrheit, daß das Bewußtseyn der Tugend Glückseligkeit sey (220).

§. 234.

Auch wird das Wohlwollen befördert durch die Selbstliebe, sofern dieselbe, zumal bey einem höhern Grade der Kultur, nothwendig hinweiset auf den obersten subjektiven Zweck (112) der moralischen Vollkommenheit.

§. 235.

Bey dem gegen §. 233. u. 234. eintretenden Einwurfe, daß jene edle Beschaffenheit des Willens nicht möglich sey, ohne die dem System der Selbstliebe fremden Begriffe von Moralität,

vergißt man, daß zur völligen Konsequenz dieses Systems, in Ansehung dieser Begriffe, vollkommen hinreichend ist die Erkenntniß von dem Vergnügen, welches die Tugend gewähret, in dem Bewußtseyn ihrer Selbstherrschaft und Würde; und daß dazu nicht erfordert wird eine deutlich entwickelte Einsicht von dem vernunftmäßigen und allein wahren Grunde der Moralität selbst.

Moralität freylich läßt sich aus dem Prinzip der Selbstliebe schwer herleiten (s. §. 238.), aber Vergnügen an Tugend und an dem tugendhaften Zustande gar wohl damit zusammen reimen.

§. 236.

So ist also keine Art zu erdenken von Interesse für den objektifen Endzweck der Tugend (229), und keine Art des Wohlwollens, welches aus dem Prinzip der Selbstliebe nicht hergeleitet werden könnte mit der vollkommensten Konsequenz.

§. 237.

Näher und deutlicher ist allerdings die Ableitung des Wohlwollens aus dem formalen Prinzip der Vernunft, als aus dem materialen der Selbstliebe. Daß diese Ableitung auch allein

moralisch ist, kam in dieser Nummer noch nicht in Betrachtung.

§. 238.

III. In Ansehung der Moralität und Zurechnung (73): kann sich das Prinzip der Selbstliebe unmöglich als ein höchstes Moralprinzip behaupten. Diejenigen, welche es auch dießfalls in Schutz nehmen, unterlassen den Begriff der Moralität zu entwickeln; und werden darum nicht gewahr, daß die Moralität, welche sie von der Selbstliebe herleiten, nicht in ihr enthalten ist, sondern wirklich nur allein in der Vernunft, deren Gesetz sie verschweigen.

In der Bestimmung des Begriffes der Moralität pflegen die Freunde des Prinzips der Selbstliebe nicht sehr genau zu seyn. Indessen siehet man doch, wenn man nur gerecht gegen sie seyn will, daß sie die Moralität eigentlich nicht in der Selbstliebe, sondern in der Vernunft suchen, auf die sie immer, bald stillschweigend, bald ausdrücklich, unter dem Namen der Gottheit, oder des Gewissens, oder der moralischen Vollkommenheit hinweisen.

§. 239.

Soll bey dem Prinzip der Selbstliebe, der Maaßstab der Moralität und Zurechnung (238) darinn angegeben seyn, daß die Handlung selbst-

eigne — wenn auch moralische — Vollkommenheit befördert: so vergißt man, daß der Erfolg nie in der Gewalt des handelnden Subjekts, mithin auch unfähig ist der Moralität und Zurechnung.

§. 240.

Soll aber das Wollen der selbsteignen Vollkommenheit den Werth der Handlung ausmachen: so ist die gewollte Vollkommenheit entweder bloß eine physische; und dann ist dieses Wollen auch ein bloß physisches und verdienstloses Begehren. Oder die gewollte Vollkommenheit ist die Tugend: und auch hier kann das Wollen bloß sinnlich seyn. Ist es aber rein vernunftmäßig: so beruhet die Moralität nicht in dem Wollen dessen, was die Selbstliebe anempfiehlt, sondern in dem Wollen des Vernunftmäßigen *), und mithin nicht in dem Prinzip der Selbstliebe, sondern in dem verschwiegenen formalen Gesetze der Tugend.

*) Man müßte es denn erzwingen, (und was läßt sich nicht durch die Sprache erzwingen), daß dieses Wollen des Vernunftmäßigen, wider allen Gebrauch und Wohlstand der moralischen Sprache, immer noch Selbstliebe genannt würde.

§. 241.

Drittens: Das Prinzip des Wohlwollens: (198) — des Gemeinbestens, der Geselligkeit — hat diesen Sinn. Unterwirf die eigennützigen Triebe den wohlwollenden Neigungen; befördere den Endzweck der Gottheit, die Glückseligkeit der Welt; erfülle die in der Natur und in den Verhältnissen gegründeten Erwartungen deiner Mitgeschöpfe und ihre Ansprüche auf deine Pflichten, und mache diese, über Selbstsucht und Eigennützigkeit ganz erhabene, Handlungsweise zum Ziel aller Neigungen deines Willens.

§. 242.

Dieses Prinzip (241) stellt nur auf den Endzweck, aber nicht den absolut wahren Grund des tugendhaften Handelns; nach Ausweisung der folgenden §§.

§. 243.

I. In Ansehung der Verbindlichkeit (173). Der Grund der Verbindlichkeit, der in jenem Prinzip ausgedrückt wird, ist nicht der absolut höchste. Denn die Verbindlichkeit, die subjektiven Zwecke unterzuordnen den allgemein objektiven,

ist, wenigstens dem ersten Anscheine nach, im Widerspruch mit der Selbstliebe*); und mithin kann sie nicht von unmittelbarer Einsicht seyn: folglich beruhet sie in einem höhern Grunde; werde nun dieser gesucht in der Selbstliebe und Klugheit, oder da, wo er wirklich liegt, in dem formalen Gesetze der Vernunft (171).

*) Ueber die Abhängigkeit des Wohlwollens von dem Formalgesetze erklärt sich, unter den Freunden der Kantischen Moral, keiner so deutlich, als Mutschelle a. a. O. S. 197. Diejenigen, welche leugnen, daß die Tugenden des Wohlwollens auch in der Selbstliebe und Klugheit enthalten seyen, haben in sofern ganz Recht, wiefern ein Wohlwollen aus Selbstliebe nicht moralisch ist; aber nicht aus dem Grunde, den sie immer anzuführen pflegen: weil der Zusammenhang des Wohlwollens mit der selbsteigenen Glückseligkeit nicht erweislich sey. Resewitz hat in seiner Erziehung des Bürgers durchgängig gezeigt, daß alle gesellige Pflichten durch die Klugheit anempfohlen werden. — Shaftesbury (a. a. O.) ist ein so großer Freund des Prinzips vom Wohlwollen, daß er sogar die Selbstliebe daraus abzuleiten scheint. Eigentlich will er nur sagen: die Selbstliebe muß dem Wohlwollen untergeordnet seyn. Bey dieser unleugbaren Wahrheit nun setzt er, ohne sich dessen deutlich bewußt zu seyn, offenbar das formale Prinzip voraus: das Wohlwollen selbst, als das höchste Prinzip, zu behaupten, vermag er auf keine Weise. Das ist auch ganz der wahre Sinn des Hutchesonischen Moralsystems: von welchem die Kantischen Schriftsteller einen sehr falschen Begriff geben, indem sie das moralische Gefühl als den höchsten Grund-

satz desselben aufführen. — Eigentlich haben alle, welche in ihrer Moral das Prinzip des Wohlwollens oder der Geselligkeit annahmen, das formale Gesetz stillschweigend voraussetzen müssen. Denn uneigennütziges Wohlwollen an sich läßt sich, als ein absolut höchstes Prinzip, nicht denken. Diese Moral ist also von der Kantischen gar nicht wesentlich unterschieden. Herr Gebhard (Ueber die sittl. Güte aus Wohlwollen, S. 40. und durchgängig in der ganzen Schrift) streitet daher nur mit eingebildeten Gegnern; indem er immer voraussetzt, das Wohlwollen, von welchem die Rede ist, müsse ein anderes seyn, als das, welches aus der Vernunft folget.

§. 244.

In dieser Rücksicht (243) ist vollkommen gegründet der Einwurf*), daß das Prinzip des Wohlwollens sich doch nur auf Menschen erstrecke, und nicht, als ein allgemein nothwendiges Gesetz, auf vernünftige Geschöpfe überhaupt; weil dabey vorausgesetzt werden gesellige Verhältnisse, welche in dem gesammten Reiche der Geister zwar möglich, aber nicht aus der Vernunft erweislich seyen.

*) Schmid a. a. O. S. 199.

§. 245.

Wollte man darauf antworten: der in dem Prinzip des Wohlwollens enthaltene Grundsatz:

Alle vernünftige Geschöpfe, welche in geselliger Verbindung leben, sollen die objektife Glückseligkeit zu ihrem Endzwecke machen: müßte für alle gedenkliche vernünftige Geister, wenn auch ohne jene Verhältnisse nicht anwendbar, doch, als eine Vernunftwahrheit, allgemein gültig seyn: so vergäße man, daß jener Einwurf (244) nicht zum Gegenstande hat die vernunftmäßige Wahrheit, sondern nur die höchste Verbindlichkeit des Grundsatzes; indem die Verbindlichkeit auf diese Weise doch auch erst in der Vernunft beruhet, und mithin nicht der Grundsatz des Wohlwollens an sich, sondern ein höherer, in welchem er enthalten ist, betrachtet werden kann als der allgemeingültige und allgemein verbindliche für alle vernünftige Geister.

§. 246.

II. In Ansehung des objektifen Zweckes (173). Dieser wird aus dem Prinzip des Wohlwollens nicht abgeleitet, sondern unmittelbar durch dasselbe vorgeschrieben. Denn das Prinzip des Wohlwollens ist nichts anders, als der Grundsatz: befördere die Glückseligkeit der Welt.

§. 247.

Der gewöhnliche Einwurf der Kantischen Moralphilosophen: wegen der großen Verschiedenheit der Empfindungsarten, sey der Begriff der Glückseligkeit, und mithin auch der von dem Prinzip des Wohlwollens vorgeschriebene Zweck, viel zu unbestimmt, als daß man wissen könne, worinn der Beytrag der Tugend zu diesem Zwecke bestehen solle: wird widerlegt in den folgenden §. §. bis 255.

§. 248.

Kein moralisches Gesetz schreibt vor den Erfolg der Handlung, der nie in der Gewalt des Handelnden ist; sondern nur Willensbestimmungen, d. h. thätige Beabsichtigungen des Erfolgs. — In diesem Verstande sind alle moralische Gesetze formal. Sicherheit vor Irrthum, und Mißlingen in der Anwendung kann auch der Kantische Grundsatz (von der allgemeingültigen Maxime) nicht gewähren.

§. 249.

So gebietet also das Prinzip des Wohlwollens eigentlich nur die Form des Wohlwollens (248): Handle so, daß du dir allemal bewußt

seyest der Absicht: 1) in deinen Mitgeschöpfen denjenigen Zustand hervorzubringen, welcher von allen empfindenden Geschöpfen angesehen werden müßte als der Zustand des Vergnügens; 2) den Endzweck der objektiven Glückseligkeit durch deine Handlung in sofern zu befördern, wiefern dadurch weder in denen, welchen du zunächst wohlwolltest, noch, vermöge des dir unbekannten Weltzusammenhanges, in Andern, ein größerer Nachtheil entstehen und also der Endzweck der Welt mehr gehindert werden würde.

§. 250.

Nun kann zwar die Form des Wohlwollens (248. 249) nicht bestimmt seyn, wenn unbestimmt ist der Begriff der Glückseligkeit (247): allein der Begriff der Glückseligkeit ist, im Allgemeinen, d. h. durch die Form des Vergnügens, eben so bestimmt wie, im Allgemeinen, die logische Wahrheit, durch die Form der Vernunft. Denn die Form des Vergnügens ist eben so a priori Uebereinstimmung des Zustandes mit dem Begehren eines endlichen Wesens, wie die Form der Vernunft Uebereinstimmung mit der Idee des Möglichen und Nothwendigen. Der Zustand also, welcher in dem Bewußtseyn

übereinstimmt mit dem Begehren aller lebendigen Wesen, ist, a priori, der vollkommene Zustand: demnach ist das Bewußtseyn des vollkommenen, d. h. mit dem Begehren übereinstimmenden Zustandes, a priori, die Form des Vergnügens.

§. 251.

Die Verschiedenheit der Empfindungsarten beweiset wider die Allgemeinheit der Form des Vergnügens nicht mehr, als die Verschiedenheit der Vorstellungsarten wider die Allgemeinheit der Form der Vernunft. (250)

§. 252.

Daß eine nähere und untrügliche Kenntniß der Mittel, durch welche der Zweck der Glückseligkeit in der Welt erreicht werde, nicht erforderlich sey zum Wohlwollen, und daß auch das irrende Wohlwollen eine bestimmte Form des Handelns sey (247): erhellet aus den Erläuterungen des 248. und 249. §.

§. 253.

Diesemnach ist, in dem Prinzip des Wohlwollens, auch sattsam bestimmt der allgemeine

Begriff: Glückseligkeit der Welt (246, 247); so fern damit gedacht wird das in der Verbindung eines Weltganzen größte mögliche Wohlseyn der Lebendigen. Noch bestimmter wird dieser Begriff, wenn man dieses voraussetzt als den Endzweck eines Weltregierers.

§. 254.

Ist das Prinzip des Wohlwollens so unbestimmt; und kann man gar nicht wissen, worin der wohlwollende Beytrag zur Glückseligkeit bestehen solle (245): so ist es untauglich auch als ein niederes und materiales; indem doch die Kantische Sittenlehre ihm diesen Werth nicht abstreitet.

§. 255.

Ob in dem Wollen der Glückseligkeit, an sich selbst, blos vermöge des Zweckes, auf den es hinstrebt, und ohne Rücksicht auf andere Gründe, wahre Moralität sey: davon ist die Rede nicht, da wo blos die dogmatische Bestimmtheit des Prinzips vertheidigt, nicht die praktische Genugsamkeit desselben zur Tugend behauptet wird.

§. 256.

Sonderbarer als alles ist der Einwurf, daß das Prinzip des Wohlwollens, in vielen Fällen, die Abweichung von den Gesetzen der Rechtschaffenheit gestatten, ja wohl gar ausdrücklich erfodern könnte. Denn da die Gesetze der Rechtschaffenheit theils, an sich, in den Rechten, theils, relatif, in den Zwecken der Menschheit gegründet sind: so ist kein Fall möglich, in welchem das Wohlwollen die Erfüllung derselben erlassen, und gestatten könnte, daß wegen des Glückes einzelner Geschöpfe die Stützen der Glückseligkeit des ganzen Geschlechts untergraben würden.

Die Fälle, welche Kant und seine Nachfolger hier erdichten, um zu zeigen, daß bey dem Prinzip des Wohlwollens die Rechtschaffenheit in Gefahr sey, sind ganz ohne allen Belang.

§. 257.

Sey auch möglich eine widerrechtliche Handlungsweise (256) aus falsch verstandenem Wohlwollen, (nicht aus Selbstsucht): so wird allemal vorausgesetzt in dem Handelnden ein Grundsatz, nach welchem sie ihm als rechtmäßig erscheinet. Und dann trift die obige Besorgniß (256) das Prinpzip des Wohlwollens nicht mehr, als das Kantische von der allgemeingültigen Maxime.

§. 258.

III. In Ansehung der Moralität und Zurechnung (173). In dem Erfolge des Wohlwollens, in der beförderten Glückseligkeit der Welt, kann die Moralität nicht beruhen, weil damit ganz aufgehoben würde der Unterschied unter kosmischer und moralischer Güte.

§. 259.

Soll also die Moralität des Wohlwollens beruhen in dem Grunde: so ist das Wollen der objektiven Glückseligkeit entweder das materiale Wollen des äußern Zweckes, oder das formale Wollen der darinn herrschenden Vernunftmäßigkeit. Im ersten Falle hat das Wohlwollen seinen Grund in einem subjektiven Vergnügen an fremder Glückseligkeit, mithin in der Selbstliebe; und dann ermangelt es, so verständig und von Selbstsucht unterschieden auch diese Selbstliebe sey, der wahren Moralität. Im andern Falle ist es gegründet in der vernunftmäßigen Einsicht, daß die Gesinnung des Wohlwollens den Willen nothwendig bestimmen solle: und dann beruhet die Moralität in der Selbsteinstimmung der Vernunft, und mithin offenbar in dem

formalen Gesetze (171), und nicht in dem Prinzip des Wohlwollens.

IIII.

Ueber den subjektiven Grund des tugendhaften Handelns, oder den Bewegungsgrund; mit Rücksicht auf Eigennützigkeit oder Selbstliebe.

§. 260.

Ein praktischer Grund ist objektiv, sofern er betrachtet wird als überzeugend für den Verstand (149); subjektiv (147), sofern er bestimmend ist für den Willen.

§. 261.

Ein objektiver praktischer Grund enthält für den Verstand eine Wahrheit; ein subjektiver (260) für den Willen ein Gut.

§. 262.

Ein objektiver praktischer Grund ist ein Erkenntnißgrund eines praktischen Urtheils (152),

und, als solcher, vermöge seiner logischen Evidenz verbindlich (175), d. h. nöthigend zu der Einsicht, daß die in dem Urtheil vorgeschriebene Handlungsweise geschehen solle, und die entgegengesetzte widersprechend sey. Ein subjektiver Grund (260) ist ein Bewegungsgrund, und, als solcher, wirksam zur Bestimmung des Willens.

§. 263.

Denkt man sich die allervollkommenste Moralität in dem Ideal eines heiligsten Wesens (19): so ist für dieselbe der in dem Formalgesetz (171) ausgedrückte objektive Grund zugleich auch der subjektive (260. 261); d. h. er ist bestimmend für den Willen, an sich selbst und dadurch, daß er wahr ist für den Verstand.

§. 264.

In dem Ideal des heiligsten Wesens (263) ist die Uebereinstimmung des Willens mit dem Moralgesetz subjektiv nothwendig: d. h. in ihm ist kein anderer Grund des Handelns möglich, als der absolut wahre (157), und keine andere Handlungsweise, als die, welche daraus folgt; und das Moralgesetz ist dadurch für den Willen ein Gut, daß es für den Verstand eine Wahrheit

ist. Oder vielmehr: in dem heiligsten Wesen ist kein Unterschied unter Willen und Verstand, unter Gut und Wahrheit (261), unter Bewegungs- und Erkenntnißgrund (262); mithin kein Unterschied unter dem objektiven und subjektiven Grunde.

§. 265.

In einem endlichen moralischen Wesen ist die Uebereinstimmung des Willens mit dem Moralgesetz nicht subjektiv nothwendig (264), sondern nur möglich, und also da, wo sie wirklich in Handlungen erfolgt, allemal zufällig.

§. 266.

Absolut nothwendig ist zwar auch in einem endlichen moralischen Wesen (265) die logische Evidenz des Moralgesetzes in dem Verstande, und mithin die Verbindlichkeit, d. h. die Einsicht, daß es befolgt werden solle: Aber die Uebereinstimmung des Willens mit dem Gesetze ist nur bedingt nothwendig. Denn möglich ist in ihm auch die der vernünftigen Handlungsweise widersprechende. Mit andern Worten: das Moralgesetz ist in einem endlichen Wesen zwar für den Verstand eine Wahrheit, aber da-

durch noch nicht für den Willen ein Gut (161): es ist ein objektiser Erkenntnißgrund der Pflicht; aber nicht der subjektise Bewegungsgrund der wirklichen Erfüllung.

§. 267.

Es ist kein endliches Wollen möglich, denn unter der Vorstellung eines subjektisen Gutes (62. 63).

§. 268.

Die natürliche Richtung eines endlichen Wesens auf das, was ihm ein subjektises Gut ist (267), heißt ein Trieb. Diesemnach kann nichts für den Willen eines endlichen Wesens ein Gut seyn, als was übereinstimmt mit einem in ihm wirksamen Triebe.

§. 269.

Jeder mögliche Trieb (268) in einem Wesen gehet aus auf eine in ihm bedingt mögliche Vollkommenheit des Zustandes oder auf Glückseligkeit.

§. 270.

Nur ein endliches Wesen hat Triebe, weil die Vollkommenheit seines Zustandes nur bedingt

möglich ist (269), und mehr oder weniger durch seine selbsteigene Anstrengung bewirkt werden muß. Dieß ist die natürliche Dürftigkeit endlicher Wesen (65).

§. 271.

Soll also, in einem endlichen Wesen, das Moralgesetz auch subjektif, d. h. für den Willen ein Gut (265. 266), werden: so muß die Befolgung desselben übereinstimmen mit einem seiner Triebe (268), d. h. den Zustand desselben vollkommener machen oder seine Glückseligkeit befördern können.

§. 272.

Da alle Triebe ausgehen auf ein subjektives Gut, mithin auf Vollkommenheit des Zustandes oder Glückseligkeit (269) und das Moralgesetz von einem endlichen Wesen nicht befolgt werden kann, als sofern desselben Befolgung ein subjektives Gut oder Glückseligkeit gewähret (271): so scheinen alle Triebe endlicher moralischer Wesen eigennützig zu seyn.

§. 273.

Sind alle Triebe endlicher moralischer Wesen eigennützig; und kann von ihnen das Moralgesetz nicht befolgt werden, außer sofern die Befolgung desselben mit Trieben in ihnen übereinstimmt (272): so scheint dadurch aufgehoben zu werden die Idee der Uneigennützigkeit, und mit ihr die Idee der Tugend, welche ausschließt alle subjektive und eigennützige Gründe des Handelns.

---

§. 274.

Aus diesen Betrachtungen entstehet hier die Aufgabe der Moralphilosophie: Wie ist Tugend möglich in endlichen moralischen Wesen, bey der anscheinenden Eigennützigkeit aller subjektiven Gründe des Willens.

§. 275.

Es kommt hierbey an auf die Bestimmung der Begriffe: Glückseligkeit und Eigennützig.

§. 276.

I. Glückseligkeit (275) ist das Uebergewicht des vollkommenen Zustandes über den unvollkommenen, in dem gesammten Daseyn eines endlichen Wesens.

§. 277.

Der vollkommene Zustand (276) eines endlichen Wesens ist derjenige, welcher übereinstimmt mit seinen Trieben oder subjektifen Zwecken.

§. 278.

Das Bewußtseyn des vollkommenen Zustandes (277) ist Vergnügen (M. Anthrop. §. 625).

§. 279.

Weil jeder einzelne vollkommene Zustand ein Beytrag ist zu dem Uebergewicht des vollkommenen Zustandes in dem ganzen Daseyn, und mithin zur Glückseligkeit (276): so verhält sich das Vergnügen zur Glückseligkeit, wie zum Ganzen der Theil; und demnach geht ein endliches Wesen nothwendig aus auf Vergnügen, sofern es ausgeht auf Glückseligkeit.

§. 280.

In einem moralischen endlichen Wesen sind zweyerley Triebe (268). Den einen hat es vermöge

seines Zusammenhanges mit der Naturwelt; den andern vermöge seiner in ihm selbst bestehenden geistigen Eigenschaften, d. h. vermöge seiner Vernunft und Moralität. Jenes ist der physische, dieses ist der moralische Trieb. *) In der Befriedigung des einen beruhet die subjektife kosmische, in der Befriedigung des andern die subjektife moralische Bestimmung. (54, 55, 111, 112.)

*) Auch der moralische Trieb ist, wie §. 270 von den Trieben überhaupt gesagt worden, eine Folge von der Dürftigkeit endlicher Wesen, d. h. von der nur bedingten und mancherley Hindernissen ausgesetzten Vollkommenheit ihres moralischen Zustandes.

§. 281.

Beyde Triebe (280) gehen zwar aus auf Vollkommenheit des Zustandes, also auf Glückseligkeit, nach Ausweisung der obigen Lehrsätze: aber auf wesentlich verschiedene Arten der Glückseligkeit: der eine auf physische, der andere auf sittliche Glückseligkeit.

§. 282.

Die physische Glückseligkeit (281), welche, in einem endlichen Wesen, der physische Trieb (280) beabsichtigt, ist nichts anders, als Wohlergehen, (Anm. z. 220 §.) d. h. Vollkommen-

heit des physischen Zustandes; oder mit andern Worten: das Daseyn solcher Verhältnisse mit der Naturwelt *), welche die lebhafteste und unbeschwehrteste Wirksamkeit derjenigen Kräfte befördern, in denen das, mit Bedürfnissen und Hindernissen umfangene, Leben eines endlichen Geschöpfes in der Naturwelt beruhet. Hieher gehören, z. B. in dem Menschen, Gesundheit, Sinnenlust, Eigenthum, Ehre.

*) Dieser Ausdruck muß hier in der weitesten philosophischen Bedeutung genommen werden: außerdem möchte man nicht verstehen, wie z. B. die Ehre von Verhältnissen mit der Naturwelt abhinge.

§. 283.

Die sittliche Glückseligkeit (281), auf welche der moralische Trieb (280) ausgehet, ist moralische Selbstzufriedenheit; d. h. Vollkommenheit des moralischen Zustandes, oder mit andern Worten: persönliche Würde und Selbstschätzung; Theilnehmung an dem Range eines vernünftigen, moralischen Wesens; Bewußtseyn eines solchen Willens, welcher durch seine Freyheit einstimmt mit dem Moralgesetze; sofern dasselbe einestheils den obersten subjektifen Zweck eines vernünftigen Geschöpfes ausmachet (119), und anderntheils zugleich als ein objektifer Zweck

gedacht wird in einem moralischen Reiche, zu dem das Geschöpf sich rechnet.

§. 284.

Wer nicht verwechselt den Gattungsbegriff der Glückseligkeit mit der Art, welche Wohlergehen heißt (282): der kann keinen Anstand nehmen, auch die moralische Selbstzufriedenheit (283) Glückseligkeit zu nennen.

Es ist ein großes Versehen, daß der Unterschied der beyden Arten der Glückseligkeit nicht sogleich in der II. Lehre des 1. Abschn. festgestellt, und daher auch nicht auf die Verwechselung des Wohlergehens mit Glückseligkeit überhaupt hingewiesen worden ist. Die Folge davon war, daß ich in den obigen Lehrstücken nicht selten den Ausdruck Glückseligkeit gebraucht habe, wo ich mich weit bestimmter mit dem Worte Wohlergehen erklärt hätte.

§. 285.

II. Eigennützig (275), bey weitem nicht einerley mit Sinnlich (s. §. 287), ist so viel, als bestrebt nach dem Nützlichen. Nützlich ist das, was brauchbar ist zu dem Leben in der Naturwelt, und mithin beförderlich zum Wohlergehen (282). Diesemnach ist eigennützig nicht jede Gesinnung, welche auf Glückseligkeit überhaupt (284), sondern nur die, welche auf Wohlergehen abzielet.

§ 286

Die Uneigennützigkeit (285) bestehet nicht in der Trennung des Zweckes der Glückseligkeit von dem subjektiven Grunde (260) des Willens; sondern in einer solchen Behandlung dieses Zweckes, bey der derselbe erreicht werde, unabhängig von dem Interesse des Wohlergehens (282), durch die Moralität. Mithin ist Uneigennützigkeit in einem endlichen Willen möglich.

§. 287.

Sinnlichkeit (285), in der allgemeinen philosophischen Bedeutung, ist die Einschränkung der geistigen Natur durch die thierische, in einem Geschöpfe, welches durch die Zusammensetzung von Geist und Thier bestehet. Dieses hier vorläufig; s. d. II. Hauptst. Ein solches Geschöpf ist, wenigstens in diesem Erdleben, der Mensch.

§. 288.

In einem sinnlichen Geschöpfe (287) ist ein besonderer Trieb nach der Vollkommenheit des thierischen Zustandes; und in ihm ist keine angenehme Empfindung möglich, ohne ein mit diesem Triebe mehr oder weniger zusammenhängendes Interesse. Diesem gemäß gehet das Bewußt-

seyn des moralischen Zustandes über in ein Gefühl des thierischen; und wenn von ihm moralische Selbstzufriedenheit (283) empfunden, oder begehrt wird: so wird sie empfunden oder begehrt in der Form des thierischen Wohlergehens. Nun ist eine Gesinnung, welche das Wohlergehen beabsichtigt, eigennützig (285): diesemnach ist das Wollen eines sinnlichen Geschöpfes nothwendig eigennützig; ob es auch, seinem klärern Bewußtseyn nach, nichts will, als die Gesetzmäßigkeit und Selbstzufriedenheit.

§. 289.

Da kein Grund vorhanden ist zu der Voraussetzung, daß alle endliche moralische Geschöpfe verbunden mit einem thierischen Körper, mithin sinnlich seyen (287): so gehört die Sinnlichkeit nicht zu den wesentlichen Prädicaten eines endlichen Willens. Mithin ist auch nicht alle Glückseligkeit eines endlichen Wesens nothwendig sinnlich.

Es ist sehr befremdend, daß die Kantische Philosophie, die in ihren Lehrsätzen von der Natur eines endlichen Willens so große Ansprüche auf Allgemeinheit und Nothwendigkeit macht, überall in dem Begriffe des Willens die Sinnlichkeit, als ein wesentliches Prädicat, aufführet. Woher können wir denn aber wissen, daß alle endliche moralische Geschöpfe sinnlich

sind? Das zu behaupten haben wir wohl nicht mehr Grund, als daß ihre Vorstellungen, so wie die unsrigen, die Form der Ausdehnung haben müßten. Es läßt sich also gar wohl eine nicht sinnliche Glückseligkeit denken; mithin auch ein nicht sinnliches Interesse dafür. Wenn also Kant, Met. d S. S. 64. sagt: daß ein besonders geartetes Begehrungsvermögen bey materiellen Antrieben vorausgesetzt werde: so verstehe ich ihn nicht. Muß ein endlicher Wille erst ein Wille einer besondern Art seyn, um die subjektiven Gründe seiner Handlungen von dem Triebe nach Glückseligkeit zu entlehnen? um selbst die Befolgung des Moralgesetzes als eine Ursache der Glückseligkeit zu wollen? Das liegt doch wohl offenbar in dem Begriff eines endlichen Willens überhaupt. Dadurch aber wird er weder sinnlich, noch eigennützig.

§. 290.

Wenn also ein endlicher Wille gedacht werden kann ohne Sinnlichkeit (289): so ist auch gedenkbar Glückseligkeit unterschieden von Wohlergehen; und folglich gedenkbar eine von dem Interesse des Wohlergehens unabhängige und sonach uneigennützige Hinsicht auf Glückseligkeit (285).

§. 291.

Diejenigen, welche alle Hinsicht auf Glückseligkeit durch Eigennützigkeit, und die Eigennützigkeit überhaupt durch Hinsicht auf Glückseligkeit erklären (289): abstrahieren ihre Ideen von

der Natur eines endlichen Willens, aus den Erscheinungen des menschlichen; und vergessen, daß, wenn auch in diesem sogar die sittliche Glückseligkeit (283) dem Wohlergehen einigermaßen anhangt (282. s. §. 404. ff.), und in sofern alle Hinsicht auf Glückseligkeit eigennützig ist (s. §. 407) dennoch nicht eben dieses gesetzt werden könne, als a priori nothwendig, in der Idee eines endlichen Willens überhaupt (289).

§. 292.

Selbstliebe (219), in der moralischen Bedeutung, ist die Eigenschaft eines endlichen Willens, vermöge der er bestimmt wird durch das Interesse des Wohlergehns (282). Diesemnach ist alle Selbstliebe eigennützig (285).

§. 293.

Selbstachtung ist die Eigenschaft eines endlichen Willens, vermöge der er geleitet werden kann allein durch den Zweck der Moralität (283). Die Selbstachtung ist uneigennützig sofern sie strebt es zu seyn (33).

§. 294.

Weil die Selbstliebe (292) nur von der Natur empfohlen, nicht aber von der Vernunft geboten (225), noch auch von ihr gebilligt wird: so ist vernünftige Selbstliebe, so wie vernünftige

Eigennützigkeit, allerdings ein mißverständlicher und anstößiger Ausdruck.

Aber das war denn auch gewiß das Größte, was man den Freunden des Systems der Selbstliebe vorwerfen konnte. Es ist daher aller Bescheidenheit und auch aller Gerechtigkeit zuwider, wenn man jenes System von einer so verhaßten Seite darstellt: gleich als ob damit die Moralität vorsätzlich untergraben würde. Alles, was man hier thun konnte, war, daß man auf Abänderung der Ausdrücke antrug; das ist wenigstens von meinen Einwendungen gegen das Prinzip der Selbstliebe, der vornehmste Zweck. Und diesen wünschte ich allerdings zu erreichen. Denn soll die Tugend, und mit ihr die Moral, sich von der Selbstsucht entfernen: so muß auch die Sprache, in deren Wörter die Tugend ihre Gesinnungen und die Moral ihre Grundsätze einkleidet, alle mögliche Auswege suchen, um die Selbstsucht nicht zu berühren.

§. 295.

So steht also fest, in der Idee eines endlichen Willens, der Unterschied unter eigennützigen und uneigennützigen Gesinnungen. Jene beruhen in dem physischen Triebe (282), und werden geleitet von der Selbstliebe (292); diese in dem moralischen (283), und werden geleitet durch die Selbstachtung (293).

§. 296.

Beharret man darauf, daß alle Hinsicht auf Glückseligkeit eigennützig sey, ohne Unterschied der Art des Vergnügens (281): so verschuldet

man den, vermöge des Einflusses der Wortbedeutung, anstößigen Grundsatz: daß alle Tugend eigennützig sey; und hebt den obigen Unterschied (295) wiederum auf. Denn wenn, (nach Kants selbsteigener Theorie), die moralische Selbstbestimmung eines endlichen Willens unmöglich ist ohne einen subjektiven Grund, der subjektive Grund aber beruhet in einem subjektiven Zwecke: so folgt nothwendig, ob auch der Zweck ganz rein moralisch gedacht wird, daß das handelnde Wesen der von ihm gewählten Handlungsweise den Vorzug gebe, als einer solchen, in deren Bewußtseyn es befriedigen wird seinen Trieb nach Gesetzmäßigkeit; also bewirken wird das Gefühl der persönlichen Würde, d. h. ein aus der Vollkommenheit des moralischen Zustandes entspringendes Vergnügen. Beruhet nun in dieser Hinsicht auf die moralische Selbstzufriedenheit (283) offenbar der subjektive Grund des tugendhaften Willens; und kann nicht geleugnet werden, daß diese Selbstzufriedenheit eine Art der Glückseligkeit sey (284): so muß entweder nicht alle Hinsicht auf Glückseligkeit eigennützig genannt, oder alle Tugend für eigennützig erklärt werden.

§. 297.

Aus diesen Erörterungen über die Begriffe: Glückseligkeit und Eigennützig, (276 ff. 285 ff.) ergiebt sich folgende Auflösung der in dem 274. §. ausgestellten Aufgabe: Der Antrieb, durch welchen die Tugend den Willen bestimmt; der subjektive Grund, welcher dem in dem Moralgesetz beruhenden objektiven Grunde die nöthige Wirksamkeit ertheilet (262), ist zwar enthalten in dem Streben nach Glückseligkeit: weil aber eigennützig ist nur das Streben nach der Art von Glückseligkeit, welche Wohlergehen heißt (285), und auch nur dieses Streben der Selbstliebe angehört (294): so ist die Tugend, indem sie bey ihren Antrieben nicht darauf, sondern auf moralische Selbstzufriedenheit (283) ausgehet, nicht eigennützig, noch von der Selbstliebe abhängig: und der Anschein der Eigennützigkeit und Selbstliebe entstehet bloß aus der Sprache.

§. 298.

Daß, auch mit der zwanghaftesten Wendung der Begriffe und der Ausdrücke, in keinem, noch so überschwenglichen Moralsystem, von dem subjektiven Grunde oder Antriebe *) (262) der Tugend getrennt werden könne die Hinsicht auf

Glückseligkeit (291): das zeigen die mißlungenen Versuche der kritischen Philosophie der unleugbaren Wahrheit auszuweichen, daß, gleichwie die, mit der Befolgung des Moralgesetzes verbundene Empfindung, der Glückseligkeit angehöret; also diese Empfindung vorhergesehen werden muß, um als Antrieb zu wirken: s. §. 299. ff. 307. ff.

In der Kantischen Sprache heißt der subjektive Grund nicht der Antrieb, sondern die Triebfeder. Das Wort Antrieb wird da von dem objektiven und subjektiven Grunde, also von dem Gattungsbegriffe gebraucht. Den objektiven Grund nennt Kant den Bewegungsgrund. Ich nenne den objektiven Grund mit keinen besondern Nahmen. Den subjektiven nenne ich den Antrieb, oder auch den Bewegungsgrund. Denn: der objektive Grund bestimmt ja nur den Verstand zum Anerkenntniß der Verbindlichkeit (262) und treibt noch nicht den Willen an: wie kann er also Antrieb genannt werden? Dieses thut erst der subjektive; und darum ist ihm das Wort Antrieb (bey dessen Zulänglichkeit nun das gesuchte Wort Triebfeder überflüssig wird,) ganz angemessen. Eben so sehe ich auch nicht ein, wie der objektive Grund der Bewegungsgrund heißen könne, da nicht durch ihn, sondern durch den subjektiven, der Wille bewegt wird. Dieses habe ich nur anmerken wollen, um den Mißverstand meiner Sätze, welcher aus dem Gebrauch der Wörter entstehen könnte, zu verhüten.

§. 299.

I. Anlangend die Glückseligkeit (298). In welche übermoralische Ausdrücke auch verhüllt werde das der Befolgung des Gesetzes beygehende Gefühl: so schimmert doch überall durch der Gedanke von Glückseligkeit. Das zeigt die hier folgende Zergliederung einiger Kantischen Erklärungen, s. §. 300 — 306.

§. 300.

Das Gefühl der Achtung gegen das Gesetz *) und der freyen Unterwerfung unter dasselbe, ist im Grunde nichts anders, als das Bewußtseyn der Herrschaft der Vernunft über die eigennützigen Neigungen der Selbstliebe (292); mithin Bewußtseyn der Vollkommenheit des moralischen Zustandes; also Befriedigung eines Triebes (269), nämlich des moralischen (283); welche nothwendig Vergnügen gewährt und ein Genuß von Glückseligkeit ist.

*) Kants Met. d. S. S. 14. ff. Pr. Cr. S. 132. ff. 139. ff.

§. 301.

Sey auch demüthigend und schmerzhaft *) in jenem Gefühl der Achtung gegen das Gesetz (300) und der pflichtmäßigen Unterwerfung, die Abwei-

sung der Selbstliebe (292): so ist desto angenehmer und erhebender **) das Bewußtseyn der Selbstachtung (293) und der moralischen Würde. Mit der Erfüllung des Moralgesetzes wird also abgewiesen: nicht der Trieb nach Glückseligkeit überhaupt, (der dadurch vielmehr die größte mögliche Befriedigung empfängt), sondern nur der Trieb nach Wohlergehen (282). Denn die Niederdrückung der Selbstliebe wird überreichlich vergütet durch die Freuden der Selbstachtung.

*) Pr. Cr. S. 117, 139.

**) Selbst Fichte (Cr. d. Offenb. S. 23.) schildert dieses Gefühl der Achtung gegen das Gesetz ganz als eine erhabene Empfindung. Andere nennen es sogar Vergnügen, Lust u. s. w. Lauter Ausdrücker, die ohne Hinsicht auf Glückseligkeit gar keinen Sinn haben.

§. 302.

Dem Anführen: das, was die Tugend durch ihre Aufopferungen bewirke, könne darum nicht Glückseligkeit seyn, weil Niemand sich die Gelegenheit zu diesen schmerzhaften Aufopferungen wünsche *): ist entgegen die bekannte Wahrheit, daß auch ein großer Schmerz begehrt und empfunden werden kann, als ein Gut, wenn er das Verhütungsmittel eines größern Uebels ist. Und dieses Uebel ist die von Kant selbst in Anschlag

gebrachte Gefahr des Herabsinkens in dem persönlichen Werthe. Die Abhaltung dieser Gefahr ist die größte mögliche Befriedigung des moralischen Triebes (283); also, nach Ausweisung der obigen Lehrsätze (277 ff.), Glückseligkeit.

*) Kants Pr. Cr. S. 157. — Niemand wird sich die Gelegenheit wünschen, sich ein Glied ablösen zu lassen: würde aber nicht der Entschluß zu der Operazion, in einem Falle, wo sie das einzige Rettungsmittel zu seyn schiene, allemal in dem Verlangen nach Glückseligkeit beruhen?

§. 303.

Bey dem Einwurfe: daß dieses Bewußtseyn der behaupteten moralischen Würde (301), wenn es Glückseligkeit wäre, ein sinnliches (pathologisches) Interesse seyn würde: tritt ein, die in dem kritischen Moralsystem gewöhnliche Einmischung des Prädikates der Sinnlichkeit; welches doch nicht wesentlich gehört zu der Idee eines endlichen Willens (291).

§. 304.

Umsonst versucht man dem Geständniß, daß dieses erhebende Bewußtseyn (301) Glückseligkeit sey, auszuweichen vermittelst des Ausdrucks: negatife Beruhigung *). Denn diese negatife Beruhigung ist unleugbar stille Freude über die Vermeidung eines Uebels, und gehört also der

Glückseligkeit nicht weniger an, als das positive Vergnügen selbst.

*) Kant a. a. O.

§. 305.

Durch den Unterschied der beyden Gedanken: aus Interesse handeln; und an etwas Interesse nehmen: wird nichts gewonnen, als die hier nicht bestrittene Wahrheit, daß der wahrhaft moralische Antrieb nicht beruhe in der Materie der Handlung, sondern in ihrer gesetzmäßigen Form. Indem nun aber, dem zufolge, die tugendhafte Handlung allerdings uninteressiert bleibt: so ist doch das an der Moralität genommene Interesse nothwendig Vergnügen, sofern es übergehen muß in das Bewußtseyn der selbsteigenen moralischen Vollkommenheit.

§. 306.

Auf den Einwurf: daß der tugendhafte Wille, vermöge seiner idealisch gedachten Vollkommenheit, nicht das Vergnügen beabsichtige, welches aus der persönlichen Moralität entspringt, sondern die Moralität oder Gesetzmäßigkeit selbst und an sich, wird, in nähern Verhältnissen mit andern Wahrheiten, geantwortet im 312. §.

§. 307.

II. Anlangend die Vorhersehung (298): so ist es eben so unmöglich zu begreifen einen Antrieb ohne Vorhersehung eines subjektifen Zweckes in Beziehung auf Glückseligkeit (267, 271), als einzusehen, wie diese Vorhersehung entgegen sey der Moralität.

§. 308.

1. Ein Antrieb des Willens ohne die Vorhersehung eines subjektifen Gutes ist unmöglich (307) aus folgenden Gründen (bis §. 315).

Diese soll nun aber bey dem moralischen Antriebe durchaus nicht statt finden; s. Schmid §. 150, 162. Heydenreich a. a. O. I. S. 81. — Sehr gründliche Einwendungen dagegen macht Hr. Abicht in seinen Krit. Briefen S. 37. ff. 91. ff. Und wirklich ist gar nicht zu begreifen, wie der vernunftmäßige Gedanke des Moralgesetzes, bloß als Gedanke, ohne Vorhersehung der durch die Befolgung desselben zu erreichenden Vollkommenheit, die Wirksamkeit eines Antriebes oder bewegenden Grundes, in einem endlichen Willen, haben könne. Jedoch diesem Einwurfe kommt man mit dem Geständniß entgegen, daß dieses allerdings unbegreiflich sey; Kant. Pr. Cr. S. 128. Wenn es nun aber unbegreiflich ist: woraus will man denn beweisen, daß es sey? Aus der Erfahrung? Diese weiset ganz auf das Gegentheil hin. Also aus der Idee der Moralität a priori? Da wird es denn nun fürs erste darauf ankommen, ob diese Idee der Moralität richtig ist, d. h. ob die Moralität der endlichen Wesen dieser Idee wirklich ent-

spricht. Und wenn das ist, so fällt ja die Unbegreiflichkeit weg: ist es aber nicht, so kommt am Ende alles darauf hinaus: man muß eine solche Moralität, und mithin auch seine solche Art des Antriebes, praktisch voraussetzen, vermöge des idealischen Begriffes der Tugend. Dieses aber kann doch weiter nichts heißen, als die Tugend soll, bey ihren Antrieben, bloß das Gesetz zum Augenmerk haben, und von dem durch die Befolgung desselben entstehenden Vergnügen möglichst abstrahiren. Dagegen ist nun wohl nichts einzuwenden. Wenn aber die Sache, auf diese Art, bloß praktisch behandelt werden soll: wozu nützt dann die psychologische Geschichte des Antriebes und seiner Wirkungsart, welche die Moralphilosophen dieser Schule, ziemlich alle mit denselben Worten, erzählen? Das ist gerade so, als wenn sie einmal sagen: die Freyheit läßt sich theoretisch nicht erklären; sie ist, (welches auch wohl nicht geleugnet werden kann), in der moralischen Welt ein Postulatum: und dann wiederum allen metaphysischen Witz aufbieten, um eine Theorie des freyen Willens zu erfinden. — Die Kantianer leugnen zum Behufe des obigen Satzes, auch in der empirischen Seelenlehre, daß der Wille nothwendig durch vorhergehende Vorstellungen bestimmt werde. Von dieser, aller psychologischen Erfahrung widerstreitenden Behauptung, s. das II. Hauptstück.

§. 309.

Wenn in jedem endlichen Wollen das Bestreben ist, eine Vorstellung zu vollenden, d. h. bis zu dem Bewußtseyn der Wirklichkeit des Objekts (I. 131), zu erhöhen *): so muß die Vorstellung, ehe sie vollendet ist, vorhanden seyn unvollendet.

Das kann sie aber nur seyn als eine Vorhersehung: also setzt jedes Wollen nothwendig voraus die Vorhersehung der Vorstellung, welche der Wille bestrebt ist zu vollenden. Aber jede mögliche Vorstellung weiset hin auf ein Objekt: nun ist aber das Objekt, auf welches die Willensvorstellung hinweiset, allemal ein Erfolg, welcher gedacht wird als Mittel der Beförderung des vollkommenen Zustandes: also gehet der Willensbestrebung voran die Vorhersehung eines Erfolgs und einer davon zu erwartenden Vollkommenheit des Zustandes; und diese Vorhersehung ist es, was, als Antrieb, den Willen in Thätigkeit setzt.

*) Bey dieser Wolfischen Definition, in der die Kantianer nichts Wesentliches ändern (Reinholds Th. d. V. V. S. 560. Schmids Emp. Psych. LV. §. 7. S. 335.), wird doch aber offenbar vorausgesetzt eine der Vorstellung beygehende Vorhersehung des vollkommenen Zustandes. Denn eben diese Vorhersehung ist es, was den Willen antreibt, die Vorstellung zu realisieren. Eigentlich meinet das wollende Subjekt, zugleich auch den Gegenstand selbst, als die Bedingung dieser Vorstellung, hervorzubringen. Denn so wie das Erkenntnißvermögen, ehe es durch die Philosophie anders belehrt ist, wirkliche Gegenstände, als Dinge an sich, zu erkennen glaubt: so bildet auch der Wille sich ein, an der Hervorbringung wirklicher Gegenstände zu arbeiten, die ihm seine Vorstellungen und Empfindungen verliehen; ob er wohl im Grun-

de weiter nichts als Vorstellungen oder vielmehr die denselben anhangenden Empfindungen bewirkt. Dieses letztere in Beziehung auf eine Anmerkung des H. Pr. Heydenreich a. a. O. S. 85.

§. 310.

Auf einen Erfolg an sich selbst und unabhängig von der Erwartung seines Einflusses in den Zustand (309) kann kein endliches Wollen ausgehen; wenn auch ein endlicher Verstand einzusehen vermögend und genöthigt ist, daß dieser Erfolg, an sich und seiner selbst wegen, durch den Willen hervorgebracht werden solle. Nun ist der Erfolg oder das Objekt der Vorstellung des Gesetzes, die Gesetzmäßigkeit, sofern sie, als subjektife Moralität, ein Mittel ist der Vollkommenheit des moralischen Zustandes; also beruhet, bey dem tugendhaften Wollen, das Bestreben das Gesetz zu befolgen oder die Vorstellung der Gesetzmäßigkeit zu realisieren, in der Vorhersehung der subjektifen Moralität; und mithin, weil das Bewußtseyn derselben unleugbar Glückseligkeit ist (300—309), in der Vorhersehung von Glückseligkeit.

§. 311.

Ein ganz von dem Triebe der Glückseligkeit getrenntes Streben nach Gesetzmäßigkeit, um ih-

rer selbst willen *), ist unmöglich. Denn die Gesetzmäßigkeit kann nicht anders befördert werden, als durch gesetzmäßige Handlungen, in denen das Moralgesetz befolgt wird. Nun aber ist die Beförderung der Gesetzmäßigkeit, durch Handlungen, in dem handelnden Subjekte nicht anders wahrnehmbar, als durch die jetzt von ihm gefühlte Wirksamkeit seiner moralischen Kräfte; also nicht anders, als durch das Bewußtseyn der gegenwärtigen Vollkommenheit seines moralischen Zustandes, d. h. durch das Bewußtseyn seiner eigenen Moralität; welches, den obigen Beweisen zufolge, Glückseligkeit gewährt (310).

*) Heydenreichs Propädevtik, I. §. 25.

§. 312.

Diesemnach bestehet also die Befriedigung des Triebes nach Gesetzmäßigkeit (309. 311) in einer Empfindung der Glückseligkeit, welche entspringt aus dem Bewußtseyn der Moralität. Wenn nun das, was ein Trieb durch seine Befriedigung verlangt, nothwendig einerley ist mit dem, was er begehrt; das aber, was begehrt wird, nothwendig erscheinen muß in einer vorhersehenden Vorstellung (309), welche den Wil-

len, als subjektifer Grund, bestimmt (262): so ist es, bey dem tugendhaften Willen, die Vorhersehung der mit der Befolgung des Moralgesetzes verknüpften Glückseligkeit, was den objektifen, gleichfalls in der Gesetzmäßigkeit beruhenden, Grund (260. 262) zum subjektifen belebet, und durch denselben, als durch einen Antrieb, die tugendhafte Handlungsweise hervorbringt.

Aber sehr gut läßt sich denken ein Trieb nach dem Vergnügen der Gesetzmäßigkeit, allein um seiner selbst, allein um dieses Vergnügens willen; so daß dabey keine Hinsicht auf Wohlergehen eintrete. Dann aber sehe ich nicht ein, wie der Trieb nach Gesetzmäßigkeit, (Heydenreich a. a. O. I. §. 19.) als ein Oppositum des Triebes nach Vergnügen oder Glückseligkeit aufgestellt werden kann.

§. 313.

Beruhet der Antrieb oder subjektife Grund der Tugend nicht in dem Streben nach dem Bewußtseyn der persönlichen Gesetzmäßigkeit, sondern in dem Streben nach Gesetzmäßigkeit überhaupt (311): so ist der Antrieb kein subjektifer Grund, und man hebt, mit Selbstwiderspruch, auf den Unterschied des objektifen und subjektifen Grundes (260). Beruhet aber der Antrieb in diesem Bestreben: so beruhet er in einer Vorhersehung von Glückseligkeit.

§. 314.

Auch die Kantische Darstellung des Antriebes weiset hin auf Vorhersehungen entweder eines vollkommenen Zustandes, der durch die Tugend bewirkt, oder eines unvollkommenen, der durch sie verhütet werden soll; also auf Vorhersehungen in Verbindung mit Glückseligkeit: wie z. B. der Zweck, sich bewußt zu seyn, daß man die Menschheit und Moralität geehrt habe in seiner Person; die Besorgniß des Sinkens in seinem persönlichen Werthe; das furchtartige Gefühl der Demüthigung vor der Majestät des Moralgesetzes, u. d. g.

§. 315.

Soll das, was das Kantische Moralsystem beybringt gegen die Abhängigkeit des Antriebes von vorhersehenden Empfindungen, nur praktisch *) verstanden werden: so kommt es an auf die Frage: ob sie, nach dem idealischen Begriffe der Tugend, entgegen sind der Moralität; s. §. 316. ff.

*) Aber darüber erkläret sich die Kantische Philosophie bald so, bald anders: Einmal scheint es als wollte sie nur sagen: so soll der Antrieb beschaffen seyn, welcher die wahre Tugend bestimmt: ein andermal demonstriert sie, aus der Theorie des Willens, ja wohl gar des menschlichen, daß der Antrieb wirklich diese Beschaffenheit habe.

§. 316.

2. Der in diesen Vorhersehungen beruhende Antrieb ist nicht entgegen dem Begriffe der Moralität (307).

§. 317.

Der vornehmste Beweis dieses Satzes (316) liegt in dem Unterschiede der moralischen Selbstzufriedenheit (283) und das Wohlergehens (282); der Selbstachtung (293), und der Selbstliebe (292), und in den Merkmalen des Begriffes: Eigennützig (285). Denn was nicht eigennützig ist, das ist nicht entgegen der Moralität.

§. 318.

Unwidersprechlich ist zwar, vermöge des idealischen Begriffes der Tugend, die Foderung, daß der subjektife Grund des tugendhaften Willens, so wie der objektife, enthalten sey in dem Moralgesetz (170, 171): aber dennoch bleibt der Unterschied des subjektifen, und objektifen Grundes (260). Jene Foderung kann nur diesen Sinn haben: dasselbe Moralgesetz, welches, vermöge seiner logischen Evidenz, die Verbindlichkeit (175) gründet, d. h. den Verstand nöthigt anzuerkennen, daß die tugendhafte Hand-

lungsweise geschehen solle (262); muß auch allein den Willen zu dieser Handlungsweise bestimmen; abgesehen von allem Interesse des Wohlergehens (285): durch Theilnehmung an der Gesetzmäßigkeit, mittelst der Vorhersehung der daraus entstehenden moralischen Vollkommenheit und Zufriedenheit.

§. 319.

Ob auch die Moralität keinen andern Zweck zuläßt, als die gesetzmäßige Form der Handlung: so gestattet sie doch, diese Form der Handlung zu wollen als einen formalen Zweck (164, 166), und mithin, ihn vorherzusehen und zu erwarten als ein subjektives Gut.

§. 320.

Die Täuschung der Kantischen Antithese *): der vernunftmäßige Wille wird nicht bestimmt durch (vorhergesehene) Objekte, als durch seine Ursachen; sondern er soll die Ursache von seinen Objekten seyn: wird gehoben durch folgende Betrachtungen. Die Ursachen des Willens sind eigentlich nie Objekte, sondern immer nur Vorstellungen von Objekten. Versteht man aber unter den Objekten des Willens die Vorstellungen, welche er bestrebt ist zu realisieren (309): so ist

die Vorstellung der Gesetzmäßigkeit, welche die Ursache des vernunftmäßigen Willens ausmacht, nicht weniger ein vorhergesehenes Objekt, als, in dem naturmäßigen Willen, die Vorstellung des zu erwartenden Wohlergehens (282). Nicht der vernunftmäßige Wille allein, sondern auch der naturmäßige ist die Ursache von seinen Objekten; d. h. von den Vorstellungen, welche durch seine Thätigkeit realisirt werden.

*) Pr. Cr. S. 77.

§. 321.

Aus dem Obigen (320) folgt: Jedes endliche Wollen hat vorhersehende Vorstellungen zur Ursache, und realisierte Vorstellungen zum Erfolg.

§. 322.

Bey allen Foderungen der Moralphilosophie an den Willen, welche hervorgehen aus einem idealischen Begriffe der Tugend (15), wird vorausgesetzt die Natur des Willens: und eine Moralität, welche dieser widerspricht, ist nicht eine philosophische Idee, sondern eine ascetische Chimäre. Nun ist von der Natur eines endlichen Willens unzertrennlich die Hinsicht auf Glückseligkeit, in Ansehung des Antriebes: also

kann der Zusammenhang des Antriebes mit der Hinsicht auf Glückseligkeit nicht entgegen seyn der Moralität.

§. 323.

Weil bey einem jeden Wollen vorausgesetzt wird die Natur des endlichen Willens (322), diese aber Hinsicht auf Glückseligkeit in sich schließet (320): so bestehet eben darin die Moralität, in Ansehung des Antriebes, daß der Wille, da er nothwendig Glückseligkeit beabsichtigen muß, die sittliche der physischen (282), d. h. die Selbstzufriedenheit dem Wohlergehen (283) vorziehet.

§. 324.

Fragt man: aus welchem Grunde mehr Moralität und weniger Eigennützigkeit gefunden werden solle in der Hinsicht auf sittliche, als auf physische Glückseligkeit (323)? so wird geantwortet: darum, weil jene nichts Geringers ist, als das Bewußtseyn der Einstimmung des Willens mit der Vernunft, in welcher die Moralität (135, 192) beruhet; und weil die Gesinnung geachtet werden kann (130, 133), welche den Trieb nach Glückseligkeit befriedigt findet allein in der gesetzmäßigen Erfüllung der Pflicht.

§. 325.

Soll nur der Antrieb wahre Moralität haben, welcher die Gesetzmäßigkeit will allein ihrer selbst wegen (311): so läßt sich bey einem solchen Antriebe dennoch nichts anders denken, als die Gesinnung, welche das Vergnügen der Gesetzmäßigkeit will, getrennt von dem Interesse des Wohlergehens (283).

§. 326.

Sollen die Kantischen Lehrsätze von dem Antriebe verstanden werden nur praktisch (315), mit Rücksicht auf den idealischen Begriff der Tugend: so enthalten sie die in diesem Bande nie bestrittene Vorschrift: der endliche Wille soll streben das Gesetz zu befolgen wegen der Gesetzmäßigkeit, und, obwohl diese ein subjektifes Vergnügen gewähret, dennoch auch von diesem subjektifen Vergnügen möglichst absehen.

§. 327.

Man vergißt in dieser Streitigkeit, daß die Moralität vornehmlich beruhet in dem objektifen Grunde (135, 192), also in dem Erkenntnißgrunde der Verbindlichkeit (175, 262). Hinsicht auf Glückseligkeit hebt die Tugend auf, nur

sofern diese Hinsicht anerkannt wird als der objektife Grund der Handlung, aus welchem die Verbindlichkeit herfließe; nicht aber sofern sie angewandt wird als das Mittel, den Willen zur Erfüllung der anerkannten Verbindlichkeit zu bestimmen.

---

§. 328.

Aus allen diesen Erörterungen über den wahrhaft moralischen, d. h. vermöge des idealischen Begriffes der Tugend (15), gestattlichen Antrieb oder subjektifen Grund, ergeben sich, als Hauptresultate, folgende Wahrheiten: 1) daß auch die moralische Selbstzufriedenheit (283) oder das Bewußtseyn der moralischen Würde, Glückseligkeit sey; 2) daß nicht Streben nach Glückseligkeit an sich, sondern nur nach Wohlergehen, eigennützig genannt werden könne; also auch 3) der durch Hinsicht auf moralische Zufriedenheit bestimmte Antrieb, nicht als eigennützig und von der Selbstliebe (292) abhängig, verworfen werden dürfe; und 4) daß sich ein Wollen, ohne Vorhersehen eines gewollten subjektifen Gutes in Beziehung auf Glückseligkeit, nicht denken lasse in einem endlichen Willen; mithin 5) auch

das Wollen der Gesetzmäßigkeit nicht gedacht werden könne anders, denn als ein Wollen des in der Vorstellung der Gesetzmäßigkeit vorhergesehenen Vergnügens; 6) daß das Wesen der Moralität vornehmlich in dem objektifen Grunde der Verbindlichkeit beruhet; 7) daß aber der subjektife Grund, welcher an und für sich eine wesentliche Beschränkung der Moralität eines endlichen Willens ausmacht, alle in einem endlichen Willen mögliche Moralität enthält, wenn er beruhet in der Einstimmung des Triebes der Glückseligkeit mit dem vernünftigen Wohlgefallen an Gesetzmäßigkeit, d. h. wenn das endliche Wesen in der Erfüllung des Gesetzes, ohne Interesse des Wohlergehens, seine Glückseligkeit findet; 8) daß aber dennoch die Tugend sich, bey dem Antriebe, mehr bewußt ist des Zweckes der Moralität, als des Zweckes der daraus entstehenden Glückseligkeit; und 9) die Moralphilosophie demnach auf alle Weise befugt sey, in ihrem idealischen Begriffe der Tugend, das möglichste Absehen, auch von diesem subjektifen Zwecke, zu fodern, wenn auch nicht das unvermeidliche Hinsehen auf denselben, als unmoralisch, zu verwerfen.

Beschluß des ersten Hauptstückes.

§. 329.

Das Resultat des I. Hauptstückes, welches bestimmt war, in einer idealischen Darstellung der Tugend, zu erörtern die Frage (3, 4): Was soll der Mensch thun, als ein vernünftiges Wesen? ist enthalten in den hier folgenden §§.

§. 330.

Der Mensch soll beabsichtigen den allgemein objektiven Endzweck, die Glückseligkeit der Welt; den subjektiven Zweck, der selbsteigenen Glückseligkeit, nur sofern er ein Theil ist von jenem; ausserdem ihn jenem nachsetzen und sich den Grund dieser Handlungsweise und der ihm dazu obliegenden Verbindlichkeit allein herleiten aus der Vernunft, wiefern diese zu der Einsicht nöthigt, daß diese Handlungsweise befolgt werden solle.

§. 331.

Ob wohl in dem Menschen, vermöge der endlichen Beschränkung seines Willens, nicht möglich ist subjektiv nothwendige moralische Vollkommen-

heit, sondern nur Pflichtmäßigkeit oder Tugend; und er mithin, zu der Befolgung des Gesetzes, eines von dem Anerkenntniß des Verstandes unterschiedenen Antriebes bedarf: so soll doch dieser Antrieb nicht beruhen in Streben nach Wohlergehn, sondern in Achtung gegen die Moralität und gegen sich selbst, als gegen ein moralisches Wesen; und also ein Streben seyn nach der Glückseligkeit, welche in dem Bewußtseyn der moralischen Vollkommenheit enthalten ist, und, ganz unterschieden von den Freuden des Wohlergehens, moralische Zufriedenheit heißt.

§. 332.

Das wesentliche Merkmal der Tugend ist die vernunftmäßige Uneigennützigkeit; diese besteht in der Abweisung der in dem Interesse des Wohlergehens beruhenden Antriebe, und in der alleinigen Befolgung derer, welche zum Ziele haben die Moralität selbst.

§. 333.

Sofern jedoch in dem Handelnden die Befolgung des Moralgesetzes nicht anders gedacht, mithin auch nicht anders gewollt werden kann, denn zugleich als eine erscheinende Vollkommenheit; sofern ist der Tugendhafte, indem er bestrebt

ist, das Moralgesetz, abgesehen von allem andern Interesse, zu erfüllen, allemal bestrebt nach dem Bewußtseyn seiner selbsteigenen moralischen Vollkommenheit, und, weil dieses Bewußtseyn Vergnügen und jedes Vergnügen ein Theil der Glückseligkeit ist, bestrebt nach Vergnügen und Glückseligkeit.

§. 334.

Nach diesem Allen besteht der wahre Karakter der Tugend darin, daß sie, obwohl, vermöge der Gesetze eines endlichen Willens, unzertrennlich von dem dürftigen Streben nach Glückseligkeit, das Moralgesetz dennoch befolge nicht in Hinsicht auf Wohlergehen, sondern auf moralische Zufriedenheit; oder, welches einerley, daß sie ihre Glückseligkeit finde nicht in der Vollkommenheit des äußerlichen kosmischen, sondern des innerlichen moralischen Zustandes.

§. 335.

Ob der Mensch, zufolge der Natur seines Willens, geneigt sey, diesem Karakter der Tugend (334) gemäß zu handeln: das ist die Frage des IIten; ob er dazu, kraft seiner moralischen Fähigkeiten, vermögend sey: das ist die Frage des IIIten Hauptstücks.

§. 336.

Ein Moralsystem, welches, gestützt auf den erfahrungswidrig verrengerten Begriff der Glückseligkeit (276), und auf den sprachwidrig erweiterten Begriff der Eigennützigkeit (281), alle Hinsicht auch auf die von dem Wohlergehen wesentlich unterschiedene moralische Zufriedenheit (283), als eigennützig verwirft *), findet keine Autorität in der Moral der alten Weltweisen **)

*) Das ist aber auch in der ganzen Lehre von dem Wesen der Tugend der einzige Hauptpunkt, in welchem ich mit Kanten nicht einstimme: sofern nämlich der Satz: daß der subjektive Grund (oder, wie Kant es nennt, die Triebfeder) um moralisch zu seyn, mit dem Streben nach Glückseligkeit nicht den allerentferntesten Zusammenhang haben dürfe: s. Rapps und Schaumanns Abhandlungen über moralische Triebfedern: die eine in Mauchards Repertorium, die andere in Niethammers Journal. Herr Bouterweck sagt in seinem geistreichen Paullus Septimius (II. Th. S. 124.) mit klaren Worten: auch nur den Zweck der moralischen Zufriedenheit dürfe die Tugend, als Tugend, nicht beabsichtigen. — Wider Kants Lehrsätze vom Wesen der Tugend ist nicht viel geschrieben; und es läßt sich wohl auch, ausgenommen das, was ich nur eben jetzt angeführt habe, mit Grunde nicht viel dagegen sagen; zumal wenn man die Ausdrücke mildert. Jedoch fehlt es in Brastbergers Unters. über Kants Cr. d. pr. V., in Abichts kritischen Brie-

sen, in dem Eberhardischen Magazin und in dem Aufsatze des Herrn Schelle von der Sittlichkeit, welcher in der III. Saml. z. Gesch. d er Phil. abgedruckt ist, nicht an sehr lehrreichen Zweifeln und Einwürfen. — Ganz eigene Ideen von moralisch Handeln und von einem höchsten Prinzip der Moral, hat neuerlich Herr Ben David aufgestellt in seinem Vers. über das Vergnügen; I. Th. S. 273 ff. Die Theorie, aus der er den Grundsatz gewinnt: alles moralische Wollen geht auf Vergnügen aus: läßt sich in der Kürze nicht darstellen. Sie hat mit gar keinem bekannten System weder Zusammenhang, noch Analogie.

*) So sehr auch die Moralsysteme der Alten, in einigen wesentlichen Punkten, von einander abweichen: so kommen sie doch, in Ansehung des Begriffes der Tugend, darinn überein, daß sie die Tugend als eine durch den Trieb der Glückseligkeit anempfohlene Vollkommenheit des Geistes betrachten. Nun verstehen sie zwar alle (von den Antimoralisten ist hier gar nicht die Rede, Anm. z. 198. §.) unter dieser Geistesvollkommenheit die Oberherrschaft der Vernunft; und eben so alle unter der Glückseligkeit, welche der Antrieb zur Tugend sey, etwas anders, als gemeine Wollust; ich will sagen, ihre Moral ist nichts anders, als das, was die Neuern System der vernünftigen Selbstliebe genannt haben. Aber in der Art, wie sie einestheils die Vernunftherrschaft, anderntheils die Glückseligkeit bestimmen, den Umfang von jener und von dieser mehr oder weniger ausdehnen, zeigen sich Verschiedenheiten, welche bemerkenswerth sind; und auf jeden Fall, in einem Buche, dessen Titel Anleitungen zur philosophischen Geschichte verspricht, nicht ganz mit Stillschweigen übergangen werden dürfen. Ich schränke mich jedoch nur auf

die vornehmſten Schulen ein, und betrachte ihre Lehrſätze vom Weſen der Tugend, zugleich mit Rückſicht auf die neuerlich darüber erhobenen Streitigkeiten. Weil dieſe Rückſicht bey dem **Plato** am lehrreichſten iſt: ſo werde ich bey dieſem am längſten verweilen. **Alſo erſtens Plato.** Dieſer Philoſoph, der den Begriff der Tugend unter allen am weiteſten ausdehnt, denkt unter der Oberherrſchaft der Vernunft, fürs erſte eine kontemplatiſche Erhebung des Geiſtes über die Vorſtellungsart der Sinne: und zwar in einem ſichtbaren Zuſammenhange mit ſeiner Unterſcheidung der vernunftmäßigen und vernunftloſen Seele; λογιστικον und ἀλογον, Tim. p. 42 ff 96 ff. Opp. Tom. III. Der Umgang mit den angebohrnen, ewigen Begriffen und Grundſätzen, in denen die Prinzipien der rein demonſtratiſen Wiſſenſchaften, und alſo auch der Moralphiloſophie beruhen (I. Anm. §. 681.), das metaphyſiſche Anſchauen der ſogenannten Ideen, oder die Erkenntniß des in ſich Wahren, ἡ των ὄντως ὄντων ἐπιστήμη, wovon in dem **Parmenides** ſo viel geredet wird, iſt beym **Plato**, wenn auch nicht die Tugend ſelbſt, doch mit der Tugend in der genauſten Verbindung. Theaet. p. 176 Opp. Tom. I. ἡ μεν γαρ τουτων γνωσις σοφια και ἀρετη, ἡ δε ἀγνοια ἀμαθια και κακια ἐναργης; vergl. Diog. III. 9. 10 68. Darauf beziehen ſich die häufig bey ihm vorkommenden Lobpreiſungen, theils der Philoſophie überhaupt, theils der Dialektik insbeſondere: denn Dialektik heißt beym **Plato** oft ſo viel, als das göttliche Ideenſyſtem, oder hohere Ontologie; wie z. B. Phileb. p. 57 ſq. Opp. Tom. II. Rep. II. p. 521. vergl. I. Anm. z. 21. §. Durch das überſinnliche Denken wird der menſchliche Geiſt der Gottheit ähnlich, Theaet. l. c. ja er wird ſogar näher dadurch mit ihr vereinigt Legg VII. p. 714 seqq. Tom. II. und ſchauet die ewige Wahrheit, (ſo, glaube ich, kann das vieldeutige

Wort ἐπιστήμη, im Plato, sehr oft übersetzt werden) und mit ihr die Tugend selbst, gleichsam von Angesicht. Phaedr. p. 247. Tom. III. Hier, in dem Phädrus, beschreibt Plato die metaphysische Erhebung der Seele so dichterisch, daß er sogar von einer örtlichen Annäherung zu dem Reiche der Ideen und zu der Gottheit redet. Alles das aber ist, nach Platons selbsteigener Erklärung, und vermöge des Zusammenhanges mit der Fabel von den zwey geflügelten Pferden, nichts als Allegorie: ein Umstand, der darum, auch hier, nicht unbemerkt gelassen werden darf, weil es Gelehrte gegeben hat, welche, vermittelst der Geneigtheit alle Gedanken dieser Art bey den Alten eigentlich und gleichsam physisch zu verstehen, die ganze Theologie und Moral derselben in Physik verwandelt und damit ganz aufgehoben haben. Sonderbar ist auch ein anderer Vorwurf, den man dem Plato hier gemacht hat, daß er das Wesen der Tugend in spekulativer Weisheit suche. Die Ideen, deren theoretische Beschauung Plato allenthalben so genau mit der Tugend verbindet, sind ja vorzüglich die Grundbegriffe der Moral: die Begriffe von Gut, Gerecht u. d. g. Darauf weiset er jedesmal hin, so oft er sichs erlaubt die Tugend, in seiner Redeart, Philosophie, Dialektik, Wissenschaft, Weisheit zu nennen. S. außer den nur angeführten Stellen, Protag. p. 352. Tom. I. wo der Satz: die Tugend ist die Wissenschaft des an sich Guten: weitläuftig ausgeführt wird; vergl. Rep. VII. p. 517. Polit. p. 309. Tom. II. Nun gehören doch aber moralische Erkenntnisse unstreitig zur Tugend. Wie wenig Plato, im übrigen, bloß theoretische Spekulazion schätzt: das kann man, unter andern, in der beynahe komischen Schilderung sehen, die er Theaet. p. 172. Tom. I. von dem spekulativen Philosophen macht. Das ist ihm jedoch sehr geläufig, die Wörter

Wissenschaft, Philosophie u. s. w. für Tugend zu gebrauchen. Nichts desto weniger bleibt praktische Tugend immer der Hauptgegenstand seiner Moral. Die praktische Tugend aber hangt mit der kontemplativen Weisheit zusammen, sofern die letztere den Geist von dem unseligen Einflusse des thierischen Körpers frey macht; worin Plato sehr richtig den Grund aller Sinnlichkeit findet. Denn allein durch diese Befreyung von der Gewalt des Thierischen wird möglich die Beherrschung der Affekten, in der die Geistesvollkommenheit sich erst als Tugend erweiset. Daher ist nun also diese Geistesvollkommenheit in jeder Rücksicht das Größte, was der Mensch erreichen kann. Sie ist gleichsam die Gesundheit der Seele und die Harmonie aller ihrer Eigenschaften: aus ihr, d. h. aus der wahren Weisheit, gehet die Rechtschaffenheit und das Wohlgefallen an jeder Pflicht hervor. Rep. IV. p. 444. Ἀρετὴ μὲν ἄρα ὡς ἔοικεν ὑγιεια τε τις ἂν εἴη, καὶ καλλος καὶ ἐυεξια ψυχης. Ib. IX. p. 586. Τῳ φιλοσοφῳ ἀρα ἑπομενης ἁπασης της ψυχης, ἑκαστῳ τῳ μερει ὑπαρχει δις τε τἀλλα τε ἑαυτου πραττειν, καὶ δικαιῳ εἶναι. Vergl. Gorg. p 506. seqq. Tom. I. — Was nun aber den Bewegungsgrund oder Antrieb zur Tugend betrifft: so finde ich in Platons Aeußerungen über diesen Gegenstand nichts, was seine Moral von dem System der Selbstliebe unterschiede. Denn alles kommt bey ihm darauf hinaus: die Tugend allein verleihet wahre Glückseligkeit. Es haben zwar neuerlich zwey schätzbare Gelehrte in dem Plato deutliche Spuhren der Kantischen Moral entdecken wollen: Herr Morgenstern in der II. Comment. de Rep. Plat., (in diesem Werke ist unstreitig der wahre Gesichtspunkt der Platonischen Republik angegeben), und Herr Tennemann im IV. Th seiner Gesch. d. Plat. Phil. Allein ich muß gestehen, alle Hinweisungen auf Platons Ausdrücke

lassen mich davon weiter nichts sehen, als unbestimmte Andeutungen eines reinen Moralgesetzes; dergleichen man gewiß eben so häufig in den Schriften eines **Wolf**, **Baumgarten**, **Feder** und anderer Freunde der vernünftigen Selbstliebe entdecken wird, wenn man sie darinn aufsuchen will. Denn wirklich haben auch diese Weltweisen das reine Moralgesetz nie geleugnet: sie haben nur unterlassen, es besonders darzustellen (195.). Daß es aber, auf die Art wie **Kant** will, d. h. getrennt von aller Hinsicht auf Glückseligkeit, auch der subjektive Grund der Tugend oder der Antrieb (262.) sey: das ist eine Idee, bey welcher nothwendig das Kantische Paradoxon vorausgesetzt wird: die Tugend macht nicht glückselig: und daran hat **Plato** nie gedacht. Jedoch Herr **M.** und Herr **T.** kennen ihren Schriftsteller zu gut, als daß sie mehr denn Analogien des Kantischen Systems bey ihm finden sollten: allein auch diese scheinen mir nicht sehr bemerklich. Herr **Tennemann** (S. 28.) theilt dem **Plato** diesen Grundsatz der Sittlichkeit zu: **befolge die Vorschrift der Vernunft, als Vorschrift der Vernunft**; oder: achte das Gesetz der Vernunft für das höchste, um der Vernunft willen: und führt an eine Stelle aus Rep. IX. p. 589. (meiner Ausgabe); mit dem Zusatze: die hier anempfohlene Unterordnung des Thierischen unter die Regel der Vernunft sey die Einkleidung jenes Grundsatzes. Würde man nicht, in solchen Einkleidungen, das formale Prinzip bey allen Schriftstellern finden? Jedoch die Frage, auf die hier alles ankommt, ist: wo äußert **Plato** in dieser Stelle den Gedanken: **bloß um der Vernunft willen**? In den Worten: τα καλα και τα δικαια ειναι δια τα τοιαυτα? Aber die τοιαυτα sind ja die unmittelbar vorher genannten Vortheile der Tugend: ἡδονη, ἐυδοξια, ὠφελεια. Nicht zu vergessen, daß in dieser ganzen Gegend des IX. B-

der Grundsatz herrschet: die Tugend macht glückselig. Herr T. findet ferner Legg. IX. p. 875. die an sich unleugbare Wahrheit angedeutet, daß die Vernunft für sich gesetzgebend ist, und Uebereinstimmung mit sich selbst, als mit dem obersten Gesetz, erfordert. Nun ist aber in dieser Stelle, wie das Vorhergehende und der ganze Zusammenhang, meiner Einsicht nach, unwidersprechlich ausweiset, die Rede von etwas ganz Anderm; nämlich von der in der menschlichen Natur beruhenden Nothwendigkeit die allgemeine Wohlfahrt durch bürgerliche Gesetze zu sichern. Also die vernunftmäßige Erkenntniß, (ἐπιστήμη), welche Plato hier über alle Gesetze und Anordnungen erhebt, ist gar nicht die Erkenntniß eines reinen Moral- oder Vernunft-Gesetzes, sondern dessen, was dem allgemeinen Wohl gemäß ist. Von dieser sagt er, daß sie die Abhängigkeit von allen andern Gesetzen überflüssig mache und selbst treflicher sey, als alle Gesetze: ἐπιστήμης γὰρ ὅτε νόμος, ὅτε τάξις οὐδεμία κρείττων. Eben so finde ich auch Rep. IV. p. 441. nicht die entfernteste Hinweisung auf das Kantische Prinzip: Befolge die Vorschrift der Vernunft, um der Vernunft willen. Denn die Anempfehlung der Vernunftherrschaft über die niedern Seelenvermögen kann doch wohl bis dahin nicht ausgedähnt werden. Beweisender würde die Stelle seyn, welche Herr Morgenstern (S. 106.) aus dem Phaed. p. 69. Tom. I. anführet, wenn Plato nicht unter den Freuden, die er von den Antrieben der Tugend ausschließt, offenbar hier nur diejenigen gemeinen Freuden des Wohlergehens verstünde, welche die tugendlose Sinnlichkeit bey ihren Vergnügungen beabsichtiget. Eben so täuschend ist es dem ersten Anblicke nach, wenn Plato (Gorg. p. 197.) sagt: ὥστε ἕτερον γίγνεται τὸ ἡδὺ τοῦ ἀγαθοῦ. Allein dieser Gegensatz des Angenehmen und Guten, auf den Herr M. hier

(a. a. O. p. 48.) so viel rechnet, bekommt ein ganz anderes Ansehen, wenn man bemerkt, wie er mit dem unmittelbar vorher aufgestellten Gegensatz der Sinnenlust und der wahren Glückseligkeit, des χαιρειν und des εὐπραττειν zusammenhangt. Das Gleichniß von der Kochkunst und Medizin (p. 499.), durch welches der Unterschied unter der wahren und falschen Redekunst gezeigt wird, macht Platons Sinn noch deutlicher. Das Verhältniß zwischen dem Genuß des Angenehmen und der wahren Glückseligkeit, den allein die Tugend verschafft, sagt er, ist, in Ansehung der Seele, wie, in Ansehung des Körpers, der vorübergehende Kitzel leckerhafter Speisen, zu dem wahren, reinen Gesundheitsgefühl. So wie man essen muß, um gesund zu seyn, nicht aber, um zu essen, die Gesundheit wünscht: so sucht der Weise das Angenehme um der wahren Glückseligkeit, nicht die Glückseligkeit um des Vergnügens willen. Των ἀγαθων ἀρα ἑνεκα δει τα ἡδεα πραττειν, ἀλλ' ου τἀγαθα των ἡδεων. Daß das ἀγαθον, welchem hier und so oft anderwärts Plato das ἡδυ entgegensetzt, nicht das moralisch Gute, nicht die reine Gesetzmäßigkeit, sondern nur eine bessere Art der Glückseligkeit bedeutet: das zeigt durchgängig der Zusammenhang. Denn daß das ἀγαθον auch ὠφελιμον seyn müsse: darüber ist Sokrates mit dem Kallikles hier vollkommen einig. Wenn Herr T. (S. 58.) Rep. IV. p. 444. den Satz findet: die Sittlichkeit ist das absolute Gut, über welches nichts Höheres ist: so legt er die Aeußerung, daß es ungereimt sey zu fragen, wozu die Sittlichkeit nütze, falsch aus. Denn Plato meint das nicht so, daß man dabey nicht auf Glückseligkeit zu sehen habe, sondern daß der Einfluß der Tugend auf Glückseligkeit, den er eben vorher gezeigt hatte, an sich selbst anerkannt sey. Ganz so scheint Plato Rep. X. p. 612. anfangs die Tugend über alle Ver-

hältnisse mit der Glückseligkeit zu erheben: aber wirklich führt er den Satz aus, daß die Tugend sich selbst belohne und auf alle Glückseligkeit des gegenwärtigen und zukünftigen Lebens Anspruch habe. Denn **Plato** ist, wie ich bereits oben angemerkt habe, weit entfernt von dem Kantischen Paradoxon, daß zwischen Glückseligkeit und Tugend kein naturmäßiger Zusammenhang sey: vielmehr weiset er bey jeder Gelegenheit auf diesen Zusammenhang hin. Z. B. Alc. I. p. 134. Tom. II. Ουκ ἀρα οἱον τε, ἐαν μη τις σωφρων και ἀγαθος ᾖ, ἐυδαιμονα ειναι. Οἱ ἀρα κακοι των ἀνθρωπων ἀθλιοι. In eben diesem Gespräche wird von S. 114. bis 116. gezeigt, daß tugendhaft und glückselig einerley ist. Ὀυκουν ἐυδαιμονες δι' ἀγαθων κτησιν; κτωνται δε ταυτα τῳ εὐ και καλως πραττειν. Eben diese Harmonie der Glückseligkeit mit der Tugend führt **Plato** aus Legg. II. p. 662. seqq. sogar mit dem Zusatze: daß die Gesetzgeber die Tugend, wenn sie auch nicht glückselig machte, doch von dieser Seite darstellen sollten. In dem **Menon**, welcher, um es im Vorbeygehen anzumerken, über **Platons** Begriff der Tugend nicht viel Aufschluß giebt, dafür aber in andern Beziehungen (s. die I Lehre des I. Abschn. im II. Hauptst.) desto wichtiger ist, p. 87. Tom. I. wird die Nützlichkeit der Tugend dahin bestimmt, daß sie, vermöge der ihr inwohnenden Weisheit, einestheils den Eigenschaften der Seele die wahre Richtung, anderntheils den Glücksgütern den wahren Gebrauch anweise. Und **Plato** ist, in dieser Vereinigung der Glückseligkeit mit der Tugend, so unbefangen, so frey von allen Ansprüchen des Moralstolzes, daß er z. B. die Oberherrschaft der Vernunft aus dem Grunde anempfiehlt, weil sie gülden sey und sanft; im Gegensatz der Oberherrschaft der Begierden. Legg. I. p. 644. Eben so schildert er, um von dem Laster abzumahnen, die Unruhen und Leiden eines verletzten Gewissens,

Rep. I. p. 330. und IX. p. 590. welches er sehr schön den innerlich gebietenden göttlichen Oberherrn des Menschen nennt. Das ist nicht die Sprache einer Moral, welche keinen andern Antrieb zur Tugend gelten lassen will, als das Gesetz selbst. Nicht zu gedenken, daß Plato sehr viel Hinsicht nimmt auf den Beyfall der Gottheit, und auf die Freuden des zukünftigen Lebens, welches alles dem Geiste der Grundsätze widerspricht, die man ihm zutheilt. Das versteht sich von selbst, daß Plato, wenn er die Glückseligkeit als den Antrieb der Tugend aufstellt, nicht vom sinnlichen Wohlergehen redet. Euthydem. p. 279. seqq. Gorg. p. 500. seqq. Auch das ist kaum einer Erwähnung werth, daß Plato in der Glückseligkeit nicht den Maaßstab der Moralität sucht. Dafür erkennt er, ohne alle Hinsicht auf den nützlichen, oder schädlichen Erfolg der Handlungen, nur allein die selbsteigene Ueberzeugung bey dem Entschluß. Legg. IX. p. 863. Την γαρ του θυμου και φοβε, και ηδονης και λυπης, και φθονων και επιθυμιων εν ψυχη τυραννιδα, εαν τε τι βλαπτη, και εαν μη, παντως αδικιων προσαγορευω· την δε του αριστου δοξαν — εαν αυτη κρατουσα εν ψυχη διακοσμη παντα ανδρα, χαν σφαληται τι, δικαιου μεν παν ειναι φατεον το ταυτη πραχθεν, και το της τοιαυτης αρχης γιγνομενον υπηκοον εκαστων, και επι τον απαντα ανθρωπων βιον, αριστον. — Zweytens die Stoiker. Diese berühmten Sittenlehrer verstehen unter der Alleinherrschaft der Vernunft, in die sie, jedoch nicht ganz auf die Art, wie Plato, das Wesen der Tugend setzen, vornehmlich eine unbeschränkte Freyheit des Willens. Arrian. II. 23. p. 323 — 327. Diese Stoische Freyheit aber ist: 1) Erhabenheit über alle Dinge, die nicht in unserer Gewalt sind, über Güter, die wir nicht erlangen, über Uebel, die wir nicht abwenden können; 2) Unabhängigkeit von den Affekten, welche dem Menschen die einzigen Freuden rauben,

deren er durch sich selbst, vermöge der Vernunft, theilhaft seyn kann: die Freuden der Weisheit und des Wohlwollens. Beydes weiset hin auf die Apathie und auf die Naturmäßigkeit (ὁμολογια). Auf die Apathie: denn der ist wahrhaftig ἀπαθης, welcher Meister seiner Wünsche ist und, wenn ihm Uebels begegnet, seiner Empfindungen; und außerdem in dem vernunftmäßigen Gange seines Willens nicht gehindert wird. Auf die Naturmäßigkeit: denn diese berühmte ὁμολογια oder conuenientia naturae ist nichts anders, als Unterwerfung unter die Nothwendigkeit, einestheils der Welt-, anderntheils der Vernunft-Gesetze. Beyde zusammen machen bey ihnen die Natur aus. In der erstern Rücksicht wollen die Stoiker mit ihrer ὁμολογια so viel sagen: der Weise oder Tugendhafte unterwirft sich dem von der Gottheit geordneten Zusammenhange der Dinge; lebt der Natur, deren Wirkungen und Regeln er kennt, gemäß, und ist eben in sofern vollkommen frey, als er das selbst will, was die Nothwendigkeit will, und das nicht will, was sie versagt. Μη ζητει τα γινομενα γινεσθαι, ὡς θελεις, ἀλλα θελε γινεσθαι, ὡς γινεται. Epictet Enchir. 8. p. 690. Sen. Ep. 107. In der andern Rücksicht heißt das ὁμολογουμενως και συμφωνως τη φυσει ζην so viel, als die Vorschrift der Vernunft befolgen: ἐυλογιστειν, wie es einige von den Stoikern (Diog. VII. 87.) erklärten; nach festen auf einen Zweck gerichteten Grundsätzen handeln; rectam rationem, rectum iudicium sequi; semper idem velle. Sen. Ep. 20, 76, 95. Vergl. Anton. XI. 21. Von beyden Seiten aber greift die Homologie wiederum in die Apathie ein; wie man auch in den ausführlichen Erörterungen des Epiktet über die Stoische Freyheit sehen kann. Arrian IV. 1. Sen. Vit. beat. C. 15. Anton. V. 5. Die Stoiker pflegen diese Welt- und Vernunft-Nothwendigkeit, in ihrer

Moral, so innig mit einander zu verbinden, daß sie die Unterwerfung unter jene und diese häufig mit einerley Redensarten andeuten. Natur ist indessen das Wort, in welches sie gewöhnlich beydes zusammen faßten. Folge der Natur: heißt bey ihnen oft nichts anders, als: ergieb dich dem in dem Weltlaufe bestimmten Schicksal: oft heißt es auch so viel, als: handle nach Grundsätzen. Daher kommt aus den verschiedenen Auslegungen der ὁμολογια, welche Diogenes (a. a. O) und Stobäus Ecl. eth. p. 171. vom Zenon, Cleanth, Chrysipp und Archidemus anführen, nicht viel heraus. Denn es hat sehr das Ansehen, daß alle diese Philosophen die Welt- und Vernunft-Nothwendigkeit zugleich im Sinne gehabt haben. Lipsii Philos. Stoic. II. 14 — 18. Auf eine sehr begreifliche Weise wird nun bey den Stoikern aus der ὁμολογια endlich ἀκολουθια θεου. Nämlich Gott ist, ihrem System zufolge, das Prinzip der Natur in beyden Bedeutungen des Worts. Er ist die wirkende Ursache des Weltlaufs, er ist aber auch, sofern der menschliche Geist ein Ausfluß des göttlichen ist, (ἀποσπασμα τυ θεου, Arrian. I. 14. p. 81.) die Quelle der Vernunft: Ant. IV. 4. VII. 53. So ist also, in der Moral der Stoiker, der Natur, der Vernunft, der Gottheit nachleben, eins und dasselbe. Besonders bey dem Antonin gehen alle diese Begriffe und Ausdrücke beständig unter einander. Wenn Brucker (H. Ph. Tom. I. p. 961.) nach dem Vorgange eines Buddeus, von der Vermischung dieser Ausdrücke Anlaß nimmt, die Moral der Stoiker bloß als Physik zu betrachten, und ihre conuenientiam naturae und sequelam dei auf ein blindes Fatum zurückführt: so ist dieses, daß sie Gott selbst den Gesetzen der Nothwendigkeit unterordnen, gegen so starke Gründe einer andern Auslegung, ein sehr schwacher Beweisgrund. Denn das heißt doch wohl nichts anders, als

wenn der Leibnitzianer sagt: Gottes Wille wird bestimmt durch den zureichenden Grund. — Jedoch ist die Vernunft, von welcher die Stoiker so viel reden, bey weitem nicht die reinpraktische: sie ist, wie das dictamen rectae rationis der spätern und neusten Schulen, eine empirische Abstraktion von der Natur der Dinge, des Menschen und seiner Verhältnisse in der Welt. Insbesondere berufen sie sich bey ihren moralischen Vorschriften immer und stets darauf, daß sie der Natur gemäß seyen. Φιλοσοφια μονα θελει ἁ ἡ φυσις σὺ θελει, sagt Antonin V, 9. p. 151.; und XI. 20. p. 237: ἡ γαρ ἐπι τα ἀδικηματα και τα ἀκολασηματα, και τας λυπας, και τὺς φοβὺς, κινησις ἑδενος ἀλλὺ ἐστιν, ἡ ἀφισαμενὺ της φυσεως. Und so leiten sie aus der Maxime: der Natur, der Vernunft, d. h. dem gesunden Verstande gemäß handeln: alle Pflichten ab. Man irrt also sehr, wenn man hier das zu finden meinet, was neuerlich formale Sittenlehre genannt worden ist. Diese schreibt eine Handlungsweise vor, die aus der empirischen Vernunft so wenig zu erkennen ist, als der Grund, welcher zu derselben verbindet. Seneca und Antonin reden zwar viel von der Einstimmung mit sich selbst: aber das ist gar nicht die Selbsteinstimmung, in welcher das reine Moralgesetz beruhet; sondern sie verstehen darunter nichts anders, als eine gewisse Selbstständigkeit und Gleichförmigkeit des Karakters, bey der man einen Hauptzweck hat und immer verfolgt. Antonin bestimmt, wenigstens einen Theil dieses Zweckes, durch Beförderung der bürgerlichen Wohlfahrt: σκοπον κοινωνικον και πολιτικον, V. 16, 20; IX. 23, XI. 21. Was aber die Stoische Moral, insbesondere von dem Kantischen Formalsystem, unterscheidet: das ist die beständige Rücksicht auf Zwecke der Natur oder der Gottheit, bey den Pflichten, vornehmlich der Rechtschaffenheit und des Wohlwollens. Ant. II. cc. Ar-

rian. II. 10. p. 216. seqq. Cic. Fin. III. 6, 19, 20. Sen. Ep. 95. Jedoch der auffallendeste Unterschied dieser beyden Lehrbegriffe zeigt sich in der Bestimmung des subjektiven Grundes. Denn da suchen denn nun die Stoiker gar nicht die künstlichen Auswege der Sprache, welche die Kantianer suchen, um den in dem Bestreben nach Glückseligkeit enthaltenen Antrieben der Tugend zu entgehen. Nichts ist gut, als die Tugend, weil sie immer und unter allen Umständen die Glückseligkeit befördert, ὠφελεῖ: das ist der Grundsatz, auf den Tiedemann (Gesch. d. St Ph. III. Th. S. 38.) mit Recht die Stoische Sittenlehre bauet. (Das Wort ὠφελεῖν würde in einer sonst unverdächtigen Moral offenbar zu hart übersetzt werden durch nützen. Eben dieses ist auch sehr oft der Fall in Platons Schriften; so auch beym Arrian. Dieser fängt z. B. die VIII. Abh. im II. B. so an: ὁ θεὸς ὠφελιμος. Unmöglich konnte er sagen wollen: Gott ist nützlich.) Daher nennen nun die Stoiker die Tugend selbst ὠφελειαν, eben so wie sie sie das ἀγαθον nennen. Sext. adu. Eth. II p. 695. Das ἀγαθον nun ist bey ihnen mit dem, was die Glückseligkeit befördert, einerley: το συλλαμβανομενον προς ευδαιμονιαν, το συμπληρωτικον ευδαιμονιας. Sext. p. 696. Unter Glückseligkeit aber verstehen sie gar nichts anders, als was das Wort sagt. Zeno, Cleanth und Chrysipp definiren sie durch einen guten Fortgang des Lebens: ευροια βιου. l. c. vergl. P. H. III. 21 175. p. 170. Diog. VII. 94. Der Antrieb also, welchen die Stoiker der Tugend unterlegen, ist dieser, daß die Glückseligkeit, welche durch sie, d. h. durch die Alleinherrschaft der Vernunft, erlangt werden kann, stets in unserer Gewalt ist. Diog. l. c. Stob. l. c. p. 166. Wenn sie nun wiederum ein andermal die Tugend, als das Honestum, von allem Interesse unabhängig darstellen, sie das per se expetendum nennen, und

von den Aufopferungen reden, zu denen sie verbunden ist: so heißt das doch immer nur so viel: die Tugend geht nicht aus auf Wohlergehen, und handelt in sofern nicht eigennützig. Nichtsdestoweniger bleibt Glückseligkeit immer der subjektive Grund, aus dem sie sie anempfehlen. So erklären sich besonders die neuern Stoiker in ihren Schriften, auf allen Seiten. Z. B. Seneca, in seinem Traktat de Vita beata; welcher noch überdieß als eine Widerlegung des Epikur angesehen werden kann. Man muß aber von C. p. 6. bis 16. im Zusammenhang lesen: vergl. Cic. Fin. V. 16. 17. Und auch die ältesten Häupter dieser Schule haben nicht anders gelehrt. Namentlich Cleanth, der die Tugend, dem Anscheine nach, ganz von der Glückseligkeit trennt, indem er sagt: sie sey allein um ihrer selbst willen zu begehren, setzt doch sogleich hinzu: weil sie die Glückseligkeit in sich selbst habe: ἐν αὐτῃ τὸ εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν. Diog. VII. 89. Diese Vereinigung der Glückseligkeit mit der Tugend wird den Stoikern von den Kantianern als eine große Inkonsequenz angerechnet: s. Reinholds Br. II. 11. Dieser Schriftsteller versichert noch, daß vor seiner Theorie von dem Willen oder von der Freyheit, überhaupt in diesem Theile der Moralphilosophie, kein folgerechtes System möglich war. Davon an einem andern Orte. — Wer den Stoischen Begriff der Tugend aus dem Cicero kennen lernen will, (und für die ältere Geschichte dieser Schule ist Cicero nebst dem Sextus noch immer die beste Quelle), der muß nicht allein das Werk de Finibus, sondern auch den Lucullus und Quaest. Tusc. besonders das V. Buch lesen. Zur Geschichte der Moral der neuern Stoiker, in Rücksicht auf das Wesen der Tugend, ist Conzens Abh. über die spätere Stoische Philosophie ein guter Beytrag. — Drittens Aristoteles. Auch dieser bestimmt die Tugend durch

geistige Vollkommenheit, indem er den subjektiven Grund derselben, (denn auch Aristoteles gedenkt des objektiven nicht besonders), aus dem Triebe nach Glückseligkeit herleitet. Die geistige Vollkommenheit aber ist Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit: ψυχης ἐνεργεια κατα λογον, πραξις μετα λογου. Nicom. I. 6. Die Sinnlichkeit wird in diesem Kapitel ausgedrückt durch das ἐπιπειθες λογῳ. Das λογον εχον aber, welchem das ἐπιπειθες λογῳ entgegengesetzt wird, ist hier nicht die Vernunft, sondern die Seele überhaupt; so fern in ihr, neben der Vernunft, die Sinnlichkeit bestehet. Sonst wäre es widersinnig, wenn Aristoteles sagte: die Vernunft ist theils der Vernunft unterthan, theils vernunftmäßig. — Es ist anmerkenswerth, daß Aristoteles die Tugend meist immer als eine Vollkommenheit des sinnlichen Willens darstellt. Das heißt aber nur so viel: sie äußert sich in dem Gehorsam desselben gegen die Vernunft; denn der sinnliche Wille ist, in dem Lehrbegriff dieses Philosophen, so fern vernunftmäßig, wie fern er der Vernunft untergeben ist und von ihr geleitet werden kann. So ist es zu verstehen, wenn Aristoteles das auffallende Paradoxon sagt: das Vernunftwidrige in der Seele (die Sinnlichkeit) ist vernünftig; er will sagen: unter der Herrschaft der Vernunft und angewiesen derselben Stimme zu hören: το τε ἀλογον μετεχει πως (λογου) ἡ κατηκοον ἐστιν ἀυτε και πειθαρχικον. Alles das hängt nun ganz mit dem Hauptbegriffe zusammen: die Tugend ist die Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit, und weiset sehr deutlich auf die Art und Weise hin, wie Aristoteles diese Vernunftherrschaft der Tugend denkt. Nämlich so: daß die Sinnlichkeit, die so wenig, als die Güter, welche sie verschafft, der Tugend entgegen ist, von der Vernunft auf einem weisen Mittelwege erhalten wird. Und daraus geht nun hervor seine berühmte Definizion:

ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ. Nicom. II. 6. Das πρὸς ἡμᾶς will nur andeuten, daß die μεσότης sich auf den Menschen, und nicht auf die Tugend beziehet. Die Freyheit schildert Aristoteles, in seinem Grundbegriffe der Tugend, bey weitem nicht so heroisch, wie die Stoiker: aber er erfordert sie, so wie die Zurechnung, nicht weniger zur Tugend. Nicom. III. 1. 4.; vergl. M. Mor. I. 15 — 19.; und darauf weiset vornehmlich das Beywort προαιρετικὴ hin. Denn die προαίρεσις ist bey ihm der Sitz der Freyheit: s. im III. Hauptst. eine Anm. in der II. Lehre des I Abschn. Die theoretische Vollkommenheit des Verstandes gehört bey diesem Weltweisen, ungeachtet er sie zu den Tugenden rechnet, (ἀρεταὶ διανοητικαὶ Nicom I. 13.), doch eigentlich einestheils nur zu den Mitteln, wie man in dem VI. B. siehet, anderntheils, so fern sie die höchste Glückseligkeit gewährt, zu den subjektifen Zwecken der Tugend; wie ich nachmals zeigen werde. — **Was den Bewegungsgrund der Tugend anlangt:** so ist Aristoteles von dem Purismus einer formalen Sittenlehre noch weiter entfernt, als Plato und die Stoiker. Er nennt die Glückseligkeit gerade zu das absolute Gut: τὸ καθ' αὑτὸ διωκτὸν, καὶ μηδέποτε δι' ἄλλο αἱρετὸν. Nic. I. 5. p. 8.: die Tugend ist dazu das Mittel: so wie hinwiederum die Glückseligkeit der Tugend Lohn ist. I. 9. 10. Er findet es vielmehr dem Karakter des tugendhaften Mannes ganz entgegen, in der Tugend sein Vergnügen nicht zu finden. I. 9. Tausendmal hat er jedoch wiederholt, daß er unter Glückseligkeit nicht Wohlergehen, sondern das versteht, was ich moralische Zufriedenheit genannt habe. Diese schildert er trefflich im 10. Kap. Auch in dem X. B. ist sehr viel von der sittlichen Glückseligkeit die Rede. Es verdient hier noch angemerkt zu werden, daß Aristoteles die Freuden des Wohlergehens nur zu

den Mitteln der Glückseligkeit rechnet, die Freuden der Tugend aber als Glückseligkeit an sich betrachtet. Τα γαρ καλα και σπουδαια πραττειν των δι' αυτα αιρετων. In Beziehung auf die in diesem Hauptst. von mir verhandelten Streitigkeiten, über Eigennützigkeit und Selbstliebe, ist die Erklärung, welche **Aristoteles** über diese Begriffe IX. 8. giebt, vorzüglich bemerkenswerth. Sie fällt ganz so aus, wie bey den neuern Vertheidigern der vernünftigen Selbstliebe. — **Viertens endlich Epikur.** Das System dieses Philosophen stehet auf der allerniedrigsten Stufe der Sittenlehrer. Es macht, so zu sagen, die Gränze zwischen Moralismus und Antimoralismus; und wenn ich es nicht, ohne Umstände, zu dem letztern rechne: so hält mich nur der Grundsatz ab: daß der, welcher die Tugend nicht, (so wie die Sophisten beym **Plato**), planmäßig und förmlich bestreitet, sondern mehr aus Unwissenheit und Irrthum aufhebt, so wenig ein Leugner der Tugend genannt werden darf, als der ein Gottesleugner, welcher, bey ganz unbestimmten Religionsbegriffen, mit denen die Idee eines höchsten Wesens, im Grunde, vernichtet wird, dennoch die Meynung unterhält, daß er die Gottheit glaube. Wirklich hebt **Epikur** mit seinen Grundsätzen, die in dem **Briefe an den Menoeceus** und in den κυριαις δοξαις (Diog. L. X.) ganz deutlich vor Augen liegen, die Tugend gänzlich auf: und nachdem ich, in einer ziemlichen Reihe von Jahren, alles, was alte und neue Schriftsteller dafür und dawider gesagt haben, gelesen und mehr mit Vorliebe für den **Epikur**, als mit Partheylichkeit wider ihn, erwogen habe: so komme ich doch mit seiner Apologie immer nicht weiter, als bis zu diesem gedoppelten Resultate: **Epikur** verstand unter der Glückseligkeit, die er zum Antriebe der Tugend machte, nicht Aristippische Wollust; und ist selbst, für seine Person, nicht nur kein gemeiner

Wollüstling, sondern auch, in mancher andern Betrachtung, ein gutgesinnter Mensch. Mehr als das lernen wir auch aus den vielfältigen Erörterungen des **Gassendi** nicht. Aber **Gassendi** hat selbst von Moralität so unbestimmte Begriffe, daß er nun auf diese Art die Lauterkeit der Epikurischen Sittenlehre vollkommen bewiesen zu haben meint. Und eben diese unbestimmten Begriffe sind, auch auf der andern Seite, Ursache, daß **Epikurs** Gegner, **Cicero, Plutarch, Seneca, Clemens, Cudworth, Parker, Buddeus, Batteux**, um seinen Antimoralismus zu beweisen, weiter nichts thun, als entweder ἡδονὴ durch thierische Lust erklären, oder dem Manne einen schlechten Wandel vorwerfen. Der, welcher unter allen Uebrigen nicht allein am billigsten, sondern auch am gründlichsten, mit ihm verfährt, ist, meinem Urtheile nach, **Seneca**. Was dieser z. B. in dem kleinen Traktat de Vita beata Cap. 6. 7. seqq. über die Epikurische Maxime sagt: non iucunde viui posse, nisi honeste: das trifft den wahren Punkt des Streites weit genauer, als alle Gründe des **Cicero** in dem Werke de Finibus. Die einzige gründliche Widerlegung der Epikurischen Moral würde **Kants** Cr. d. pr. V. seyn, wenn dieser Schriftsteller nicht so viel von dem System der vernünftigen Selbstliebe dahin bezöge, was zu dem Epikurischen gar nicht gehört. Und das thut auch Herr **Schmid** in seiner **Moralphilosophie**. — Wenn man das, was **Epikur** von seinen drey Hauptugenden sagt, in einen allgemeinen Begriff vereinigt, (eine Definizion der Tugend ist nicht von ihm bekannt): so ist ihm die Tugend nichts anders, als eine durch die Sinnlichkeit anempfohlene Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit. Berechne jeden Genuß nach den Folgen, um desto mehr zu genießen: das ist, glaube ich, der wahre Geist seiner Moral. Also I. die **Vernunft**, de-

ren Oberherrschaft Epikur fodert, ist nicht einmal das, was sie in der Aristotelischen Moral war; vielweniger dürfen wir hier eine Analogie mit Platonischen und Stoischen Begriffen suchen. Aristoteles denkt bey der Vernunft, wenn auch nicht das, was in der Moral bey diesem Worte allein gedacht werden soll, doch einen gewissen moralischen Verstand, der Zwecke der Welt und Verhältnisse der Menschen in Rücksicht nimmt, den Unterschied unter Verdienst und Schuld, unter eigennützigen und uneigennützigen Gesinnungen, anerkennt und überhaupt die Pflicht achtet. Von dem allen ist beym Epikur nie die Rede. Seine Vernunft ist nichts anders, als eine zum Genuß ausgelernte Klugheit. Das Wort φρονησις könnte in dem Munde eines Plato so viel als Weisheit heißen; wie denn auch Cicero das lateinische Wort prudentia in seinen philosophischen Schriften oft in diesem Sinne gebraucht: aber beym Epikur bedeutet es durchaus nichts anders, als ganz tugendlose, eigennützige Klugheit. Auch auf kontemplatife Geistesvollkommenheiten hat seine φρονησις nicht die mindeste Beziehung: nirgends entdeckt man eine Spuhr davon, daß er darauf einigen Werth gelegt hätte. Diese Klugheit nun beruhet einestheils in einer gewissen Aufklärung, die sich über angenommene Meinungen (von Gott und einem unvermeidlichen Schicksale, von dem Tode und einem künftigen Leben, von dem Unterschiede zulässiger und unzulässiger Lebensfreuden, und von dem innern absoluten Werthe der Rechtschaffenheit) hinaussetzt; νηφων λογισμος και τας δοξας εξελαυνων, Ep. ad Menoec. ap. Diog. §. 132. (vergl. 124. und 135. ff.). Anderntheils ist sie eine durch Kenntniß der Dinge und der menschlichen Natur geleitete Geschicklichkeit, mäßig und enthaltsam, gedultig und standhaft, gerecht und wohlwollend zu handeln; so fern davon ein größeres und dauerhafte-

res Vergnügen, als von der entgegengeſetzten Handlungsweiſe, zu erwarten iſt. Und in dieſer Erwartung beruhet der einzige Bewegungsgrund oder Antrieb der Epikuriſchen Tugend. Und welcher anderer Bewegungsgrund, als ein eigennütziger, läßt ſich auch zur Klugheit denken? Nun iſt zwar einleuchtend, daß **Epikur** unter dem vergnügten Leben oder der ἡδονη, worauf er als auf den höchſten Zweck und zugleich als auf den einzigen Grund aller freyen Handlungen hinweiſet, nicht grobe thieriſche Wolluſt verſtehet; und es iſt unerträglich, einen **Cicero** (Fin. II. 3. 4. ſeqq.) und **Plutarch** (Contra Colot. und Ne ſuauiter quidem viui poſſe ſecundum Epicurum, Tom. X.) mit einer Unbilligkeit, die ihres gleichen nicht hat, gegen tauſendmal wiederholte Erklärungen, immer dabey beharren zu ſehen, daß unter ἡδονη nichts anders verſtanden werden könne. Der Grund, den **Cicero** anführt, iſt ſonderbar: „ich werde doch, ſagt er, ſo viel griechiſch verſtehen, um zu wiſſen, was ἡδονη heißt?“ **Plutarch** führt eigentlich gar keinen Grund an, ſondern ſetzt dieſe Auslegung voraus; obgleich **Epikur** ihr in dem Briefe an den **Menoeceus** (Diog. §. 132.) längſt zuvor gekommen war; wo er ſagt: ἐυ γαρ ποτοι και κωμοι, ουδ' ἀπολαυσεις παιδων και γυναικων, ουδ' ιχθυων και των ἀλλων ὁσα φερει πολυτελης τραπεζα, τον ἡδυν γεννᾳ βιον. — Es iſt ausgemacht: **Epikurs** höchſtes Gut iſt körperliches Wohlſeyn und Ruhe der Seele: τυ σωματος ὑγιεια, (oder ἀναλγησια) και της ψυχης ἀταραξια, (ἀπονια); ad Menoec. Diog. §. 127. 132. Noch verdient hier angemerkt zu werden, daß **Epikur** nicht eigentlich den Zuſtand des lebhaftern Genuſſes (nicht voluptatem in motu), ſondern den darauf folgenden, der Befriedigung, verſtanden wiſſen will. Die Begierde, will er ſagen, iſt eine Art von Schmerz: die Befriedigung iſt das wahre Vergnügen, wie fern ſie vor

dem Schmerz der Begierde befreyet: το κατ' ενδειαν ἀλγουν ἐξαιρεῖται, Rat. Sent. XVIII. ap. Diog. §. 144. Das ist die amotio doloris oder indolentia, welche Cicero und Plutarch beynahe für psychologisch unmöglich zu halten scheinen. Plato, welcher eben dieses Problem in seinem Philebus (p. 33. seqq. Tom. II.) berührt, urtheilt ganz anders davon, und findet diese Art des Vergnügens dem Weisen ganz besonders anständig. Was hier dem Epikur bey seinen Gegnern am meisten schadet, ist, daß er immer so viel von dem Körper redet; woraus sie entweder ernstlich schließen, oder doch mit einigem Anschein folgern, daß seine ἡδονη thierische Wollust seyn müsse. Allein man muß bedenken, daß Epikur, dessen Moral nichts anders ist und nichts anders seyn soll, als eine pragmatische Theorie der menschlichen Glückseligkeit, den Zustand angenehmer Empfindungen, unbekümmert um eine sittliche Bestimmung des Menschen, bloß psychologisch betrachtet. Und da hat er denn doch wohl ganz Recht, wenn er zur Glückseligkeit das Vergnügen, und zum Vergnügen das Bewußtseyn des körperlichen und geistigen Wohlseyns, erfodert. Im Gegentheil, wenn Epikur seine Indolenz das höchste Vergnügen nennt: so versteht er es moralisch für summum bonum: d. h. der Weise soll sich darauf einschränken; und hier verstehen es seine Gegner psychologisch. Daraus mußten natürlicher Weise die Mißverständnisse werden, aus denen Cicero nie herauskommt. — Jedoch mit aller Läuterung des Begriffes ἡδονη kann Epikurs Moral nicht das Geringste gewinnen. Denn aus welchem Grunde giebt er dem feinern und ruhigern Vergnügen den Vorzug, vor dem gröbern und lebhaftern? Etwa weil es mit dem moralischen Bewußtseyn zusammenhangt und persönliche Würde fühlen läßt? Auch in der allerweitesten Entfernung nimmt Epikur auf moralische Zufrieden-

heit keine Hinsicht. Der einzige Grund, aus welchem er alle Tugenden der Mäßigkeit ableitet, ist, weil man sie am meisten und am längsten genießt. „Wären alle Arten des Genusses zusammen möglich, „so würde kein Unterschied unter ihnen zu machen „seyn, und man könnte sie sich alle gestatten", sagt er, Rat. Sent. XI. Diog. X. 141. Der gezwungenen Auslegung, welche **Meibom** von dieser Stelle macht, widerspricht geradezu die unmittelbar vorhergehende Maxime; nach welcher kein Genuß, (wir werden gleich nachher sehen, daß er auch die Vortheile der Ungerechtigkeit nicht ausnimmt), etwas Böses ist, außer wie fern Unannehmlichkeiten darauf folgen. Rathet er zur Versagung, oder wohl gar zur Erduldung: so geschiehet es in denselbigen Hinsichten; ib. 129. 130.; vergl. Rat. Sent. X. Diog. 142. Diese letztere Stelle gehört auch dann noch hieher, wenn man sie sehr günstig erklärt. Kurz: der Gesichtspunkt, aus welchem er dieses alles ansiehet, ist, um es mit seinen eigenen Worten zu sagen, die Berechnung des Nutzens und Schadens: συμμετρησις, και συμφεροντων, και ασυμφόρων βλεψις, Ep. ad Men. l. c. 130. Und das ist offenbar auch sein einziger Bewegungsgrund für die Rechtschaffenheit. **Epiktet** (Arrian. III. 7.) behandelt ihn daher bloß nach seinen selbsteigenen Geständnissen, (z. B. Rat. Sent. XXXVII. seq. l. c. 151.), wenn er sagt, daß man, nach dem **Epikur**, das Stehlen nur darum unterlasse, weil man nie sicher seyn könne, nicht verrathen zu werden; vergl. Lucret. V. v. 1151. seqq. Hier grenzt Epikurs System ganz an den Antimoralismus an; und von dieser Seite werde ich es an einem andern Orte beleuchten. — Merkwürdig ist es auf alle Weise, bey einem ganz unstreitig gutgesinnten Manne, (homo minime malus, vel potius vir optimus — so nennt ihn Cicero selbst,), der sich in seinem praktischen Leben immer für die

Tugend erklärte, und, wie sein Brief an den Idomeneus bezeugt, mit der ganzen Fassung eines Weisen zu sterben wußte, ein so elendes Moralsystem anzutreffen. Der Grund ist doch wohl, glaube ich, in seinem unleugbaren Atheismus (1. Anm. z. 923. S. am Ende) zu suchen. Sey auch die Moral von der Religion ganz unabhängig; sey das Vernunftgesetz selbstständig durch sich allein: so weit waren die Alten in der höhern Moralphilosophie nicht gekommen, daß sie eigentliche Moralität ohne alle Beziehung auf die Gottheit denken konnten. Ich nehme allenfalls den Aristoteles aus, dessen System aber auch, durch diese Entfernung von der Idee eines heiligen Willens, nichts gewinnt. Plato und die Stoiker, und die Moralsysteme dieser beyden Schulen sind doch gewiß, in dem ganzen Alterthume, die vorzüglichsten, verlieren das höchste Wesen nicht einen Augenblick aus dem Gesichte: bald um die Nachahmung desselben anzuempfehlen, bald um auf unsere ursprüngliche Gemeinschaft mit ihm aufmerksam zu machen. Ganz in diesem Geiste redet einmal beym Clemens v. Alexandrien Strom. V. p. 732. Epikur der zweyte, wie ihn die Alten nennen, Metrodor. Wenn das wirklich Metrodors Worte sind: so ist alle Geschichte der Epikurischen Moral durchaus falsch. — Ferner siehet man deutlich, daß Epikur, vermöge seines Hanges zu einer übel verstandenen Aufklärung, nichts für praktisch annehmenswerth gehalten wissen will, als was die Natur lehrt. Nun wird freylich die Moralität nicht von der Natur gelehrt: also nimmt er auch keine Kenntniß davon; denn eine Vernunft, welche außer dem Gebiete der Natur liegt, läßt er nicht gelten. Aber die Natur lehrt das Streben nach Wohlergehen und, als ein Mittel dazu, die Klugheit: und so wird beym Epikur diese Klugheit die größte Vollkommenheit, oder die Tugend des Men-

schen; und das Wohlergehen sein höchstes Gut, und zugleich der Grund, welcher ihn antreiben muß, diese Vollkommenheit zu erlangen. Das Urtheil, welches ich hier von Epikurs Moral gefällt habe, bleibt auch denn noch wahr, wenn alles gegründet ist, was Gassendi, besonders in dem Werke de Vita et moribus Epicuri und in den Not. in Libr. X. Diog. Laërt. Opp. Tom. III. zur Vertheidigung derselben aufgebracht hat. Denn Gassendi, ein übrigens sehr schätzbarer Denker und Gelehrter, hat von Moralität ganz unbestimmte Begriffe, und glaubt alles niederzuschlagen, wenn er die ἡδονὴ etwas milder erklärt und zeigt, daß Epikur auch für seine Person, kein schlechter Mensch war. Batteux ist unter allen, die wider Epikurs Moral geschrieben haben, der seichteste.

Zweytes Hauptstück.

Von der naturmäßigen Beschaffenheit des menschlichen Willens.

§. 337.

Unter der naturmäßigen Beschaffenheit des menschlichen Willens werden hier verstanden die Eigenschaften, welche ihm zukommen, sofern er als ein Begehrungsvermögen wirkt, nach Gesetzen der Natur; die Eigenschaften, in denen der Grund enthalten ist von der Richtung seines Begehrens und von den Regeln, nach denen er bestimmt wird.

§. 338.

Wenn der Mensch einen freyen Willen hat, (s. III. Hauptst. I. Abschn. II. Lehre): so ist derselbe etwas ganz Anders, als der hier zu betrachtende naturmäßige (337).

Mithin gehörte die Lehre von dem freyen Willen nicht in dieses Hauptstück; welches ich darum erinnere, damit man nicht mein Stillschweigen darüber falsch auslege. Wenn aber Herr Reinhold fodert, daß der

freye Wille allein Wille, und der naturmäßige schlechthin Begehrungsvermögen genannt werden soll: so ist das ein Zeichen, daß unsrer Sprache hier ein Wort fehlt, für das lateinische Arbitrium.

§. 339.

Ein nicht freyer, bloß naturmäßiger Wille (338) ist nicht vernunftmäßig; also auch nicht einstimmend mit der Idee der Tugend (33). Demnach ist der eigentliche, in dem obigen Plan angedeutete, Zweck dieses Hauptstücks: zu zeigen, wiefern der Mensch, naturmäßig, nicht so handeln will, wie er, nach der Vorschrift der Vernunft, handeln soll, und doch, kraft seiner moralischen Fähigkeiten, handeln kann.

---

§. 340.

Dieses Hauptstück liefert, gemäß dem beschränkten Zwecke der Moralphilosophie, nicht eine vollständige psychologische Geschichte des naturmäßigen Willens, sondern nur, mit Rücksicht auf den obigen Plan (11), Erörterungen über diejenigen Eigenschaften, welche ihn abgeneigt machen von der Handlungsweise der Tugend.

§. 341.

Wiefern die Handlungsweise der Tugend (340) vornehmlich bezeichnet ist durch die Uneigennützigkeit des Grundes (273): sofern bestehet die naturmäßige Abneigung des Willens von der Tugend, in dem Hange zur Eigennützigkeit.

§. 342.

Dieser Hang des m. W. zur Eigennützigkeit (341) liegt theils in seiner endlichen Natur überhaupt, und bestehet darinn, daß er bestimmt wird durch subjektive Antriebe; theils in seiner sinnlichen Natur insbesondere, vermöge der die subjektiven Antriebe beruhen in einer Art des Vergnügens, welches nähere, oder entferntere Beziehung hat auf den Wohlstand des Körpers. Jenes ist die Subjektivität, dieses die Sinnlichkeit des m. W. Demnach zerfällt dieses Hauptstück in zwey Abschnitte.

Erster Abschnitt.

Von der Subjektifität des naturmäßigen Willens.

§. 343.

Die Subjektifität des m. W. (342) ist die Einschränkung auf subjektife Antriebe.

§. 344.

Dieser Abschnitt ertheilt: 1) psychologische Erläuterungen über die Subjektifität des Willens; 2) moralphilosophische Betrachtungen über das Verhältniß derselben gegen die Idee der Tugend.

I.

Psychologische Erläuterungen über die Subjektifität des naturmäßigen Willens.

§. 345.

Der Mensch hat ein Grundvermögen, zu einer gewissen Art und Größe der Thätigkeit. Und wie fern jetzt in ihm wirklich ist eine Art und ein Grad der Thätigkeit; sofern ist er in einem Zustande.

§. 346.

Je nachdem die naturmäßige Thätigkeit (345) gehindert oder nicht gehindert wird, in Ansehung der Art und des Grades, ist er in einem vollkommenen, oder unvollkommenen Zustande.

§. 347.

Diese ungehinderte Aeußerung des Grundvermögens (345) und mithin die Vollkommenheit des Zustandes (346), ist in dem Menschen, als einem endlichen Wesen, nicht nothwendig; sondern zufällig und abhängig von seinen Verhältnissen mit der Naturwelt; d. h. von dem Mitwirken der Dinge, mit denen er, als ein Glied derselben, zusammenhangt; z. B. seines Körpers, der Elemente, seiner Mitgeschöpfe, u. s. w.

§. 348.

Die Folge dieser Dürftigkeit und Abhängigkeit des Menschen, in Ansehung seines Zustandes (347), ist ein stets in ihm fortwirkendes Bestreben nach der freyen Aeußerung seines Grundvermögens (345); d. h. nach der nur zufälligen Vollkommenheit seines Zustandes.

§. 349.

Die natürliche Anlage nach etwas zu streben, ist ein Trieb, und wenn alle Anlagen zu andern Bestrebungen daraus erkannt werden (I. 674) und darinnen beruhen, ein Grundtrieb. Demnach ist die Anlage zu streben nach der Vollkommenheit des Zustandes (348), in dem Menschen, so wie in jedem endlichen Wesen, der Grundtrieb.

§. 350.

Ein Bewußtseyn des Zustandes (346) ist eine Empfindung *); (M. Anthrop. 611).

*) Ich merke auch hier an, daß das Wort Empfindung bey mir in der gewöhnlichen Bedeutung gebraucht wird. In der Kantischen Sprache heißt es Gefühl.

§. 351.

Das Bewußtseyn des Zustandes (346) ist entweder deutlich, oder nur klar (I. 127, 128). Im letztern Falle stehet es, wegen der Kürze seiner Dauer, ähnlich der Bewußtlosigkeit; (I. 128. Anm.).

§. 352.

Nachdem das Bewußtseyn (350) ankündigt entweder einen vollkommenen, oder einen unvollkommenen Zustand (346), ist die Empfindung

entweder angenehm, oder unangenehm; (M. Anthrop. 613).

§. 353.

Weil in dem vollkommenen Zustande der Grundtrieb (346) befriedigt, in dem unvollkommenen abgewiesen und gehindert wird: so ist jede angenehme Empfindung (352) ein Bewußtseyn des befriedigten, jede unangenehme ein Bewußtseyn des nicht befriedigten Grundtriebes (349).

§. 354.

Das Vermögen zu der Thätigkeit, welche in dem Menschen stets hinstrebt nach der Vollkommenheit des Zustandes (348) und nach dem Bewußtseyn desselben (350), ist sein naturmäßiges Willensvermögen (337).

§. 355.

Die nächste Ursache von dem jedesmaligen Zustande (345), mithin auch von dem Bewußtseyn desselben und von den Empfindungen (350), beruhet in den Vorstellungen. Jede Vorstellung bestimmt einen Zustand und macht ein Bewußtseyn des Zustandes möglich: und die Empfindungen gehören zu den dreyerley möglichen Folgen der Vorstellungen (I. 33).

§. 356.

Weil sonach alle angenehme und unangenehme Empfindungen an Vorstellungen geknüpft sind, als an ihre Bedingungen (355): so gehet das Willensvermögen zunächst darauf aus, Vorstellungen zu beleben, bis zum Grade der sinnlichen (I. 131, 133), denen, in der — gegründeten oder ungegründeten — Vorhersehung angenehme Empfindungen anhangen; und Vorstellungen, denen unangenehme Empfindungen anhangen, zu unterdrücken und zu vernichten.

Das ist es, was der Baron Wolf Percepturitio nennt: conatus mutandi perceptionem. Psych. rat. §. 480. seqq.

§. 357.

Das naturmäßige Willensvermögen (336) wirkt in der ersten Rücksicht begehrend, in der andern verabscheuend.

§. 358.

Im Grunde gehet auch das verabscheuende Wirken des W. V. (357) aus auf das Erregen von Vorstellungen, welchen angenehme Empfindungen anhangen. In sofern sagt man richtig: das Willensvermögen besteht überhaupt in dem Bestreben Vorstellungen zu erregen und, weil

ſie den Grad ſinnlicher erreichen ſollen, zu realiſieren. Mithin kann man den naturmäßigen Willen auch nennen Begehrungsvermögen.

Man hat den Carteſianern das Paradoxon Schuld gegeben: Die Leidenſchaften gehören zu dem Verſtande, und der Verſtand zu dem Willen; ſ. Walchs Philoſ. Lexicon, Art. Wille. Allein Cartes, der auch gar nicht unterlaſſen hat, ſeine Worte zu erklären, verſtehet unter dem unlateiniſchen Wort paſſio überhaupt alle mehr leidendliche, als ſelbſtthätige Zuſtände der Seele. Nun, ſagt er, iſt die Vorſtellung, betrachtet als das Auffaſſen des Eindrucks, etwas Leidendliches. Aber die darauf erfolgenden innern Seelenveränderungen, (die Wirkungen der Vorſtellungen, wie ich ſie genannt habe), ſind ſelbſtthätige Zuſtände. Dieſe letztern nun theilen die Carteſianer gerade ſo ein, wie ich I. 33. gethan habe: nämlich wie fern ſie ſich auf die Beſchaffenheit der Sache an ſich ſelbſt, oder auf derſelben Verhältniß zu unſerm Zuſtand beziehen. Carteſii Princ. Philoſ. P. I. §. 32. ſeqq. de Paſſ. Art. 17. ſeqq. Le Grand Inſtitut. Philos. p. 698. La Forge de Mente hum. Cap. 10. 11. — Eine richtige Darſtellung dieſer Carteſianiſchen Lehrſätze giebt Chr. Thomaſius; Ausüb. d. Sittenl. §. 30. ff. Indeſſen bleibt auf einer andern Seite ein Widerſpruch. Die Carteſianer unterſcheiden, in ihrer Vorſtellungslehre, Senſus und Imaginatio, und Intellectus: Vorſtellungen der Sinne und der Phantaſie, welche durch die Organen gebildet; und Vorſtellungen, welche von der Seele ſelbſt hervorgebracht werden. Und nun rechnen ſie dieſe letztern, gleichwie die Vorſtellungen der Sinne und der Phantaſie, zu den leidendlichen Zuſtänden; da doch nicht zu begreifen iſt, was dieſe Vorſtellungen des

Intellectus seyn mögen, wenn sie keine bildlichen Vorstellungen und auch keine inneren Wirkungen der Vorstellungen seyn sollen. — Spinoza, in dessen Seelenlehre der Einfluß des Cartesianischen Systems überhaupt weniger herrscht, als in den Grundsätzen seiner Metaphysik, gehet hierinnen ganz von den Cartesianern ab, und sagt Eth. P. II Prop. 49. ausdrücklich, daß die Seelenwirkungen, welche Cartes ihrer Selbstthätigkeit wegen, von den Vorstellungen unterscheidet: Bejahen, Verneinen, Begehren, Verabscheuen u. s. w., nichts von den Vorstellungen selbst Unterschiedenes, sondern in ihnen enthaltene und von ihnen unzertrennliche Theile seyen. Spinoza will, daß z. B. das Bejahen eines Satzes, oder das Begehren eines Apfels von der Verstellung des Satzes, oder im andern Beyspiele, des Apfels, ein Theil, und nicht eine davon unterschiedene Seelenwirkung sey. — Auf eine andere Weise, als Cartes unterscheidet Search die leidendlichen und selbstthätigen Seelenwirkungen; The Light of nature Vol. I. Ch. I. In seinem System ist das ganze Erkenntnißvermögen etwas Leidendliches; nicht allein die Vorstellungen, sondern auch derselben Wirkungen in dem Verstande: Bejahen, Verneinen u. s. w. Und das Selbstthätige findet er nur allein in dem Willen; nähmlich in den Thätigkeiten des Willens, welche auf die Willensvorstellungen erfolgen. We fern nun, sagt er, Aufmerksamkeit, Nachdenken, Hervorrufen und Verbinden der Vorstellungen etwas Willkührliches ist; so fern ist auch in dem Erkenntnißvermögen Selbstthätigkeit. Jedoch schränkt er auch diese sehr ein, indem er sagt: 1) daß diese willkührlich scheinende Behandlung der Vorstellungen oft mehr von dem Organ, als von der Seele selbst abhange; 2) daß die Seele, um selbstthätig zu wirken, dennoch erst, vermittelst einer Zurückwirkung des Seelenorgans wir-

ken müsse, weil nicht zu begreifen sey, wie ein Wesen auf sich selbst wirken könne. Search scheint mir in dieser wichtigen Materie eine ziemliche Verwirrung gemacht und Meinungen von den allergrößten Folgen, ohne genugsame Ueberlegung, hingeschrieben zu haben; wenn es erlaubt ist, dieses von einem Schriftsteller zu sagen, der von den Teutschen so sehr bewundert worden ist, und der auch allerdings seine Verdienste hat.

§. 359.

Nichts kann gewollt werden, was nicht vorgestellt oder gedacht wird; und das Wollen ist eine von den drey möglichen Folgen der Vorstellungen (I. 33). Demnach ist das Willensvermögen nicht ein Theil des Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens, sondern von demselben unterschieden *); obwohl mit demselben verbunden und, naturmäßig, von ihm abhängig: sofern dem Wollen allzeit das Vorstellen vorangehet. Die dogmatischen Streitfragen: ob jedes beruhe in einer besondern Grundkraft? (nach Crusius); oder beydes in einer? (nach Wolf, in der Vorstellkraft): ob der Verstand den Willen bestimme, oder der Wille den Verstand beherrsche? sind, sofern sie dogmatisch behandelt werden, ohne Sinn, ohne Nutzen und, bey den allzeit möglichen Ausbeugungen der Sprache, ohne Ende.

*) Die Alten sind an eine systematische Eintheilung in Erkenntniß- und Willensvermögen nicht so gewöhnt wie die neuern Weltweisen; ob sie wohl den Unterschied selbst sehr gut einsehen. Aristot. An. l. 9. Aristoteles findet es sogar unnatürlich das Willensvermögen (ὄρεξις) zu einem besondern Seelenvermögen zu machen; weil dasselbe in das sinnliche und vernünftige Seelenvermögen gleichsam vertheilt sey; in diesem als βούλησις, in jenem als ἐπιθυμία sich äußere; l. c. III. 10.: — so wie, nach dem Aristoteles, auch das Erkenntnißvermögen in beyde Seelenarten vertheilt ist; in der sinnlichen Seele αἴσθησις und φαντασία, in der vernünftigen ἐπιστήμη und δόξα. So ist nun also beym Aristoteles das Willensvermögen, ohngefähr wie bey Wolfen, eine wesentliche Eigenschaft der Vorstellkraft — die theils sinnlich, theils vernünftig ist. — Dafür hat man in den spätern Zeiten diese Eintheilung desto weiter getrieben. Die Scholastiker und die neuern Peripatetiker, wie man aus ihren Streitigkeiten über die gegenseitige Abhängigkeit des Willens und des Erkenntnisses siehet, machen aus Verstand und Willen beynahe gar zwey Substanzen: eine Chimäre, welche noch Rüdiger, in Verbindung mit sonderbaren Hypothesen, verfochten hat. Sens. V. et F. Disc. Prooem. §. 12. seqq. und Phys. Divin. III. 16. Auch der aufgeklärte Chr. Thomasius ist unzufrieden mit den Cartesianern, daß sie den Willen aus dem Vorstellungsvermögen herleiten: jedoch sondert er ihn nicht so hart davon ab. Ausüb. der Sittenlehre III. Hauptst. Crusius (Moral §. 6. ff.) behauptet wenigstens zwey Grundkräfte, um dadurch, wie er ernstlich glaubt, dem Willen mehr Unabhängigkeit und Freyheit zu verschaffen. — Ganz eigene Ideen über diesen Gegenstand hat Spinoza. Dieser Philosoph läßt die Unterscheidung des Willensvermögens von dem Erkenntnißvermögen, auch nicht

einmal in dem Sinne, gelten, in welchem der wirkliche Nisus des Begehrens oder Verabscheuens etwas anders ist, als die Vorstellung, aus der er entstehet. Es liegen hiebey zwo Täuschungen zum Grunde, sagt Spinoza. Die erste ist diese: wir unterscheiden fälschlich Vorstellungen und Wirkungen der Vorstellungen (I. 29): z. B. das Bejahen von der Vorstellung des Satzes, der bejahet wird, und das Begehren von dem Gedanken der Sache, die begehrt wird. Aber das Bejahen des Satzes ist in der Vorstellung des Satzes, welcher bejahet wird, unzertrennlich enthalten; und eben so das Begehren in dem Gedanken der Sache, die begehrt wird. Eth. P. II. Prop. 48. 49. Dem. Schol. vergl. P. I. Prop. 32. Def. Die andere Täuschung: wir bilden uns ein, Körper und Seele wirken gegenseitig in einander P. III. Prop. 2. Demnach meinen wir, die Aeußerungen des Willens, die entweder innerliche, oder äußerliche Bewegungen der Organen seyn können, seyen Wirkungen von unmittelbar vorhergehenden Vorstellungen. Allein diese Bewegungen, in denen wir die Tendenz des Willens, als eines besondern Vermögens, am meisten zu fühlen glauben, sind nicht Folgen der Willensvorstellungen; sondern sie sind mit ihnen zugleich und mit ihnen eins: so wie allenthalben Modificazionen der Denkkraft und Modificazionen der Ausdähnung zugleich und eins sind. Hier ist es, wo Spinoza eine Harmonie der Seele und des Körpers andeutet; aber das ist noch keine vorherbestimmte Harmonie. (I. Anm. z. 835. §.) Alle Vorstellungen oder geistige Thätigkeiten des einzigen, unendlichen Wesens, und also auch des Phänomens, welches wir unsere Seele nennen, sagt Spinoza weiter, sind eingekleidet in gewisse Modificazionen der Ausdähnung. P. II. Schol. Pr. 7. P. III. Prop. 11. Aber beydes ist ganz eins. Sind nun diese Mo-

dificazionen der Ausdähnung von einer gewissen Beschaffenheit: so wird die Denkkraft eingeschränkt, P. II. Prop. 8. 13. Demnach also nun, weil alle geistige Thätigkeiten eine Modificazion der Ausdähnung zum Objekt und zur Form haben: so erfährt die Seele die Einschränkung, oder Erweiterung ihrer Kraft allemal durch Einschränkungen oder Erweiterungen der Kraft des Körpers. P. III. Prop. 53. 54. 55. Ein solcher Zustand unserer Natur kann von der Gottheit, in wiefern die Idee unserer Natur ein Theil ist von ihrer unendlichen Vorstellkraft, nicht als gut angesehen, demnach auch von uns nicht als gut angesehen, oder, wie sich Spinoza auszudrücken pflegt, nichtbejahet werden. P. III. Prop. 10. Nun folgen alle unsere Vorstellungen als Theile der nothwendigen Modificazionen der unendlichen Denkkraft und Ausdähnung, in einer nothwendigen Verbindung auf einander: wenn wir also etwas begehren, d. h. eine Idee von einem nicht wirklich empfundenen Gut haben, so ist diese Idee eingekleidet in angenehme Modificazionen des Körpers: folglich ist sie (nach den obigen Lehrsätzen) eine Erweiterung unsers Wesens, die wir als gut empfinden müssen. Folglich entstehet die Vorstellung des Guten aus dem Begehren, und nicht das Begehren aus der Vorstellung des Guten. — Es scheint in diesen Lehrsätzen oft, als ob Spinoza den Unterschied unter Vergnügen und Begehren, unter Mißvergnügen und Verabscheuen aufheben wolle. Indeß widerspricht er sich offenbar, wenn er an andern Orten (durchgängig im IV. Th.) zugiebt, daß die Seele immer bestrebt sey (conatur), angenehme Vorstellungen der Phantasie zu beleben, bis zum Grad der wirklichen Empfindung. Hier ist doch also der Conatus etwas der angenehmen Vorstellung der Phantasie Nachfolgendes. Das einzige, wodurch er diesen Widerspruch einigermaßen mildert, ist der

von ihm niemals vergessene Zusatz, daß diese Bestrebungen eigentlich nicht anzusehen sind als Wirkungen der vorgegangenen Vorstellung, sondern der ewigen Gesetze der Nothwendigkeit. Allein der Widerspruch, dünkt mich, bleibt immer derselbige. Denn wenn die Bestrebungen des Willens auf gewisse vorhergehende Phantasien nothwendig erfolgen: so folgen sie doch darauf; und so ist doch allemal der Nisus des Willens etwas anders, als die Thätigkeit des Denkens.

§. 360.

Das, was begehrt wird, ist ein Gut (61); was verabscheut wird, ein Uebel. Demnach ist das allgemeine Objekt des menschlichen Begehrens, die Vollkommenheit des Zustandes (348), ein Gut, und die Unvollkommenheit desselben ein Uebel: und der naturmäßige Wille (338) begehrt alles unter der Idee eines subjektifen Gutes.

§. 361.

Sollte der Mensch etwas begehren, was, in der Idee, nicht ein Gut wäre, sondern ein Uebel: so müßte er bestrebt seyn können, nach der Einschränkung seines Grundvermögens (348).

Ueber das wesentliche Bestreben des Menschen seine Kraft zu erweitern, ist viel Gutes gesagt in **Cochius Preisschrift von den Neigungen.** — Im übrigen ist für diese Wahrheit kein Beweis nöthig. Indessen haben sie doch viele unter den Scholastikern,

z. B. Scotus und Occam, wirklich bestritten; deren Grübeleyen man in *Horneji* Philos. Moral. II. 4. p. 179. seqq. sehen kann. — Spinoza sagt Eth. P. III. Prop. 9. Schol. das Paradoxon: daß der Mensch die Dinge nicht darum begehre, weil er sich dieselben als ein Gut vorstelle, sondern sich die Dinge darum als ein Gut vorstelle, weil er sie begehre. Jedoch dieses hängt mit seiner ganz eignen psychologischen Theorie des Willensvermögens zusammen. (Anm. zum 359. §.)

§. 362.

Was der Mensch nicht mit Vergnügen empfinden kann, das ist auch, für seinen Willen, kein möglicher Gegenstand des Begehrens.

§. 363.

Der Mensch kann überhaupt nichts empfinden, als seinen Zustand; nichts mit Vergnügen empfinden (362), folglich auch nichts begehren, als die Vollkommenheit des Zustandes. Nun ist die Vollkommenheit des Zustandes das subjektife Gut (63, 359, 360): folglich kann der Mensch, naturmäßig, nichts wollen, als nur ein subjektifes Gut. Das objektife Gut kann er, als begehrenswerth, nur denken.

§. 364.

So ist also das subiektife Gut, d. h. die Vollkommenheit des Zustandes, die nächste Materie aller angenehmen Empfindungen, und das

Ziel aller Begehrnisse des naturmäßigen Willens (363).

§. 365.

Die Vollkommenheit, oder Unvollkommenheit der Gegenstände, an sich selbst, und abgesehen von dem Zustande, wird gedacht, beurtheilt (363); aber nicht empfunden: und dieses Urtheil ist nicht Vergnügen oder Mißvergnügen, sondern Wohlgefallen oder Mißfallen (M. Anthrop. 629. ff.): folglich eine Aeußerung des Erkenntniß- nicht des Empfindungsvermögens.

Wenn, in der Wolfischen und Baumgartenschen Erklärung des Vergnügens, unter der undeutlich oder sinnlich erkannten Vollkommenheit, verstanden werden soll eine Vollkommenheit nicht des Zustandes, sondern der Sache: so ist diese Erklärung offenbar falsch. Wolfii Psych. Emp. §. 511. *Voluptas est intuitus seu cognitio intuitiua perfectionis, siue verae, siue apparentis.* Etwas näher kommt meinem Begriffe die Baumgartensche Definizion; Metaph. §. 486. Wolf bezieht sich, aber nicht mit völligem Recht, auf Cartesens Erklärung: denn Cartes meint nicht die Vollkommenheit der Sache, sondern unserer Person, und führt endlich alles auf die Eigenliebe hinaus. *Carteſii* Epp. Tom. I. Ep. III. p. 11. Wolf aber, wie man gleich aus dem darauf folgenden 512. §. sehen kann, meinet die Vollkommenheit der Sache.

§. 366.

Weil 1) die Vorstellung des vollkommenen oder unvollkommenen Gegenstandes, und mithin die wohlgefällige oder mißfällige Beurtheilung desselben (365) deutlicher ist, als die allemal undeutliche Vorstellung des Zustandes; und sonach über die Empfindung hervorragt; 2) die Empfindung oft, für einzelne Augenblicke, verschwindet und dem Denken oder Beurtheilen des Gegenstandes Platz macht: so entstehet, aus dieser Beschäftigung mit dem Gegenstande, der Anschein, daß er selbst die nächste Materie der Empfindung sey (364); ob wohl er eigentlich nie empfunden, sondern nur gedacht werden kann.

§. 367.

Auf gleiche Weise können die Vollkommenheiten des Gegenstandes, für sich allein, nur geschätzt, aber, getrennt von dem vorhergesehenen Einflusse auf den selbsteigenen Zustand, nicht begehrt werden.

§. 368.

Indem aber, während dem Begehren, zugleich das Erkenntnißvermögen beschäftigt ist mit der Vollkommenheit des begehrten Gegen-

standes: so entstehet, wie oben (366), der Anschein, daß diese Vollkommenheit, und in sofern der Gegenstand selbst, begehrt werde; obwohl nur begehrt wird die Vollkommenheit des Zustandes.

II.

Ueber das moralische Verhältniß der Subjektifität des Begehrungsvermögens gegen den Begriff der Tugend.

§. 369.

Diese Subjektifität des Willens (343) ist, nach Ausweisung der anderwärts beygebrachten Grundsätze, entgegen der Idee der reinen Moralität, welche, in dem Ideal des göttlichen Willens, Heiligkeit heißt (19. 32). Denn in dieser findet nicht Statt der Unterschied eines objektifen und subjektifen Grundes (204); also auch nicht die Hinsicht auf das subjektif Gute (360), oder auf den Zustand (363).

§. 370.

Die Subjektifität des menschlichen Willens (343) ist aber, an sich, nicht entgegen der Idee

der pflichtmäßigen Moralität, welche Tugend genannt wird (32). Das ist sie nur, wenn und wiefern sie eigennützig ist, nach der §. 285. gegebenen Erklärung des Worts und Begriffes; also, wenn und wiefern das von dem Willen in Hinsicht genommene subjektive Gut Wohlergehen ist, und beruhet in der Vollkommenheit des kosmischen, nicht des moralischen, Zustandes.

§. 371.

Wiefern aber in dem Menschen auch dieses subjektiv nicht nothwendig, sondern nur zufällig ist, daß er das eigennützige Interesse des Wohlergehens (282) verläugnet und die moralische Glückseligkeit der physischen (281), d. h. die moralische Vollkommenheit des Zustandes der kosmischen vorziehet: sofern ist in ihm möglich die tugendwidrige Handlungsweise. Die Möglichkeit einer Handlungsweise in einem Geschöpf ist eine Anlage: sonach ist in dem Menschen eine tugendwidrige Anlage; welche, in Ansehung ihrer Stärke, genannt werden kann ein Hang und, in Ansehung ihres Widerstreits mit dem Moralgesetz, ein Hang zum Bösen. Böse ist jedoch dieser Hang zum Bösen, nur da, wo er überwieget.

§. 372.

Die Gefahr, welche die Tugend, bey diesem, nur durch die Vernunft und Freyheit überwindlichen, Hange zum Bösen, läuft, ist zu erwägen, 1) in Ansehung des tugendhaften Zweckes (18) und 2) des tugendhaften objektifen und subjektifen Grundes (18).

Das radikale Böse in dem Menschen, welches Kant, Relig. der Vern. S. 24. ff. als die Folge einer freyen That darstellt, um es zu einem Gegenstande der Zurechnung und Bestrafung zu machen, ist, Kants selbsteigenem Geständnisse nach, unbegreiflich.

§. 373.

1) In Ansehung des Zweckes (372). Indem der Mensch nichts mit Vergnügen empfindet und mithin nichts unmittelbar begehret, als die Vollkommenheit seines Zustandes; die Vollkommenheit anderer Dinge nur mit Wohlgefallen billigt und als begehrungswerth erkennt (363—367): so muß die objektife Glückseligkeit (148), um von ihm wenigstens mittelbar begehrt zu werden, erst übergehen in eine Vorhersehung der selbsteigenen; d. h. jene muß ihm erscheinen als ein Mittel zu dieser.

§. 374.

Leicht kann der Mensch bey dieser Einrichtung seines Willensvermögens (373), wenn Irrthümer des Verstandes mitwirken, irre geleitet werden, die selbsteigene Glückseligkeit oder das subjektife Gut nur zu finden in Wohlergehen (282), nicht in moralischer Zufriedenheit (283). Und so befolgt er keine andere Bestimmung, als die subjektif kosmische (113) und erfüllt die objektif moralische (112) nur als eine niedere, d. h. nur da wo sie erscheint, als ein Mittel von jener.

§. 375.

Diese Gesinnung (374) hebt alle Tugend auf, und gestattet nichts als Klugheit. Sie kann oft Gutes wirken, aber nie Gutes thun.

§. 376.

Wenn bey dieser Gesinnung (374) der Mensch, entweder durch seine Verhältnisse, in Ansehung seines Wohlergehens, unabhängiger ist von dem Urtheil und von dem Beytrag Anderer, (dieß ist sehr häufig) der Fall bey den Hohen und Reichen); oder, vermöge der Härte seines moralischen Gefühls, durch das Bewußtseyn übelwollender Handlungen nicht gestöhrt wird in dem

Genuß des Wohlergehens: so fällt weg auch das Interesse der Klugheit (375), welches ihm, (wenigstens als einen niedern Zweck) anempfehlen könnte, den objektifen Zweck, den die Tugend befördert. Die Folge davon ist, daß er dann nicht allein nichts Gutes thut, sondern auch viel Böses; und Gutes wirkt nur kosmischer Weise, ohne Bewußtseyn und Willen (111. 114).

§. 377.

2) In Ansehung des objektifen Grundes (372). Jeder Mensch ist sich zwar, undeutlich, des Moralgesetzes (171) bewußt; und keiner kann, oder will widerstehen der logischen Evidenz seiner Vorschrift: also ist die Anerkenntniß der moralischen Verbindlichkeit (175), vermöge der Verfassung des menschlichen Verstandes, absolut nothwendig. Aber dennoch ist bey der erwiesenen Subjektifität des Begehrungsvermögens (343) sehr leicht die egoistische Einbildung, daß das Moralgesetz verbindlich sey nur wiefern es einstimme mit dem Triebe des Wohlergehens (282).

§. 378.

Bey dieser Denkungsart (377) wird das Moralgesetz entweder nicht verstanden und verwechselt

mit der Regel des Naturtriebes, (225); oder nicht anerkannt und dem Naturtriebe förmlich untergeordnet; vermöge einer in der Subjektifität des Begehrungsvermögens beruhenden allzu großen Einbildung von der Alleinwichtigkeit der Ansprüche auf Wohlergehen (282).

§. 379.

3. In Ansehung des subjektifen Grundes (372). Ob auch anerkannt wird das Moralgesetz und, in demselben, der absolut wahre Grund des tugendhaften Handelns (378): so bleibt dennoch in der Subjektifität des Begehrungsvermögens der Hang, sich bey der Befolgung des Moralgesetzes bestimmen zu lassen durch solche Antriebe, welche durchaus beruhen in dem Interesse des Wohlergehens (285).

§. 380.

Bey dieser Denkungsart (379) wird die Tugend von dem Menschen theoretisch geglaubt, sinnlich gewollt, aber nicht moralisch befolgt.

§. 381.

Die Subjektifität des naturmäßigen Willens wird jedoch mit der Tugend, in allen drey Rücksichten (373, 377, 379), vereinbar, wenn der

Mensch anerkennt den Zweck der objektiven Glückseligkeit, als den Endzweck an sich (78); 2) anerkennt den in dem Moralgesetze (171) aufgestellten Grund als absolut wahr (168); 3) befördert den objektiven Endzweck und befolgt das Moralgesetz durch uneigennützige Antriebe, welche bey dem, von der dürftigen Natur eines endlichen Geschöpfs untrennbaren Streben nach Glückseligkeit (348), nicht das Wohlergehen (282) suchen, sondern die moralische Zufriedenheit (283).

Anderer Abschnitt.

Von der Sinnlichkeit, als einer besondern Eigenschaft des menschlichen Willens.

§. 382.

Daß die Sinnlichkeit nicht, so wie die Subjektifität (343), eine wesentliche Eigenschaft eines jeden endlichen Willens, sondern eine besondere Einschränkung des menschlichen ist: das ist vorläufig gesagt in dem 289 §. und wird erwiesen in der I. Lehre dieses Abschnitts.

Auch die kritischen Philosophen gebrauchen, in der Moral, das Wort Sinnlichkeit für endliche Beschränkung des Willens überhaupt.

§. 383.

Dieser Abschnitt handelt, in drey Lehren: 1) von dem physischen Grunde der Sinnlichkeit; 2) von ihren Folgen, in Ansehung der Moralität; 3) von der Eintheilung des Willens in den vernünftigen, und sinnlichen.

I.

Begriff der Sinnlichkeit überhaupt, und Erörterung ihres physischen Grundes in der menschlichen Natur.

§. 384.

1. Ein Thier ist ein lebendiges Geschöpf, dessen ganzes Vorstellungsvermögen eingeschränkt ist auf den Zustand seines Körpers; so, daß es nichts mit Klarheit sich vorstellt, als was darauf Bezug hat; und folglich auch nichts begehrt, und mit Vergnügen empfindet, als den Wohlstand dieses Körpers.

§. 385.

Der Wohlstand eines thierischen Körpers (385) bestehet in seiner Tüchtigkeit zum Leben. Diesem nach ist der Gegenstand des thierischen Grundtriebes: physisches Leben.

§. 386.

Diesem Triebe des Lebens ist, als dem thierischen Grundtriebe (385), untergeordnet das Streben nach körperlichem Wohlseyn; wiefern das Gefühl davon die Tüchtigkeit zum Leben (385) ankündigt. Daher, in der Anthropologie, der Unterschied unter unmittelbaren, und mittelba-

ren thierischen Bestrebungen und Empfindungen.

§. 387.

Das Thier ist keines Wohlgefallens fähig; vermöge der Definizion des Wohlgefallens, (365 A. Anthrop. §. 629); sondern nur des Vergnügens.

§. 388.

Alles Vergnügen des Thieres ist körperliche Lust; d. h. ein mehr, oder weniger erhöhtes Gefühl des Lebens und des körperlichen Wohlseyns (384).

§. 389.

2. Ein reiner (endlicher) Geist ist ein Geschöpf, dessen Vorstellungsvermögen empfänglich ist für alle Gegenstände der Wirklichkeit und Möglichkeit; fähig des Wohlgefallens (365, 387) an allen von seinem eigenen Zustande noch so weit getrennten Vollkommenheiten. Aber, außer dem Wohlgefallen, auch Vergnügen — kann ein endlicher Geist, wegen seiner Dürftigkeit empfinden nur da, wo die objektive Vollkommenheit mit der subjektiven zusammenhangt und in die Vollkommenheit des Zustandes übergehet (363).

§. 390.

Die geistige Vollkommenheit bestehet in Erkenntniß und Moralität. Diesemnach ist der Grundtrieb eines reinen (endlichen) Geistes (389) Erkenntniß und Moralität; und nichts kann ihm Vergnügen gewähren, als das Bewußtseyn eines, in dieser, oder jener Rücksicht, vollkommenen Zustandes.

§. 391.

Daß das Begehrungsvermögen eines endlichen Geistes (389) sofern es ausgehet auf die Vollkommenheit des selbsteigenen (geistigen und moralischen) Zustandes (390), subjektiv ist, darum aber nicht nothwendig eigennützig seyn muß: das ist gesagt und erwiesen in der II. Lehre, 286.

§. 392.

3. Das sinnliche Wesen, der Mensch ist eine Zusammensetzung von Thier und Geist (384, 389); oder mit andern Worten: ein mit einem thierischen Körper dergestalt verbundener Geist, daß er diesen Körper und dessen Zustand fühlt und weil er ihm, vermöge dieses Verhältnisses, eine Quelle des Vergnügens und des Schmerzes werden kann, das Interesse für den Wohlstand desselben vereinigt, mit dem Interesse des geistigen Triebes (390).

Ich kenne, auch unter den Neuern, keinen Weltweiſen, der den innern Grund der Sinnlichkeit des Menſchen, in den Verhältniſſen des Geiſtigen mit dem Thieriſchen, ſo deutlich einſähe, wie Plato. Man findet in ſeinem Timäus, vorzüglich aber in dem Phädon, (p. 66. ſqq. p. 82. ſeqq.) ohne den mindeſten Zwang, alle Hauptſätze, auf die es hier ankommt: nämlich, daß die Seele, in dieſem Erdleben, ihrer geiſtigen Natur zuwider, Intereſſe nehmen, muß an dem Zuſtande, des ſie umgebenden thieriſchen Körpers; daß, dieſem Verhältniſſe gemäß, alles, was ſie begehrt und mit Vergnügen empfindet, die Form körperlicher Luſt hat; und daß die körperliche Luſt das Ziel aller tugendwidrigen Neigungen iſt, indem ſie zugleich den Anſchein des wahren Guten annimmt. Ἡ ψυχη ἀναγκαζεται ἁμα τε ἡσθηναι ἡ λυπηθηναι σφοδρα, ἐπι τῳ και ἡγεισθαι περι ὁ ἀν μαλιστα τουτο πασχῃ, τουτο ἐναργεστατον τε καὶ ἀληθεστατον ἐιναι, ὀχ ὀυτως ἐχον. Ἐν τουτῳ τῳ παθει μαλιστα καταδειται ἡ ψυχη ὑπο σωματος, ὁτι ἑκαστη ἡδονη και προςηλυο ὡσπερ ἡλον ἐχουσα προςηλοι ἀυτην προς το σωμα και προςπερονᾳ και ποιει σωματοειδη, δοξαζουσαν ταυτα ἀληθη ἐιναι, ἁπερ ἀν το σωμα φῃ. (Phaed. p. 65. ſeqq. 82 ſeqq. Tim. p. 83. vergl. Phaedr. p. 246. Tom. III.) Plato betrachtet den thieriſchen Körper, als das Hinderniß der geiſtigen Vollkommenheit, auch wiefern er die Urſache der ſinnlichen Vorſtellungsart unſerer Denkkraft ſey, das reine Denken reiner Begriffe unmöglicher mache, welches, wie wir oben geſehen haben (Anm. 1. 336. 5.), nach ſeinem Syſtem, zur Tugend nothwendig erfordert wird. Was Plotin Enn. IV. Lib. IV. 18 — 21. über den Grund der Sinnlichkeit in dem Körper ſagt, kann ziemlich als ächt Platoniſch angeſehen werden. — Die Stoiker ſcheinen hierüber nicht ſo deutliche Begriffe gehabt zu haben: ſie ließen es bloß bey metaphyſiſchen Nebenideen von dem göttlichen Urſprung

der Seele bewenden; reden viel von der Nichtig der sinnlichen Neigungen, ohne je zu erklären, wiefern der Körper die Quelle derselben ist. Arrian. I. 9. Ant. III. 3. Sen Consolat. 11. vergl. Cic. Tusc. I. 43. — In den spätern Zeiten sind diese Lehrsätze des Plato theils vergessen, theils, aber, ohne allen Grund, verworfen worden. Denn sie gehören doch gewiß zu den wahrhaftesten und fruchtbarsten Resultaten der Anthropologie, aus denen wir erst eine richtige Definizion der Sinnlichkeit gewinnen. Wenn die christlichen Sittenlehrer den Körper gegen Platons Anklage, daß er der Grund der Sinnlichkeit sey, in Schutz nehmen: so geschieht es vermöge des Dogma von dem anererbten Verderbniß; welches man so, aus dem Einfluß des Körpers, nicht zu erklären verstand. Ich erinnere mich auch, gelesen zu haben, daß durch diese Lehrsätze die leibliche Auferstehung aufgehoben werde. Sokrates, im Gegentheil, baut darauf die festeste Hoffnung der ewigen Glückseligkeit, und zugleich die Rechtfertigung seines Entschlusses, zur Abwendung des ihm gesprochenen Urtheils keinen Schritt zu thun. Plat. in Phaed. p. 67—70. — Man pflegt auch diese Darstellung der menschlichen Natur, in der philosophischen und kirchlichen Geschichte, als den ersten Keim der asketischen Schwärmerey aufzustellen: allein die Praxis der Entsinnlichung ist weit früher gewesen, als alle Theorien der Sinnlichkeit; und ich sehe Asketismus in Zeitaltern, wo an Philosophie noch nicht zu denken war. Die Nebenideen von der göttlichen Abstammung des menschlichen Geistes, von seiner ursprünglichen sinnlichen Reinheit und Glückseligkeit, von seiner Einkerkerung in den thierischen Leib und von der Befreyung desselben durch den Tod — alle diese Nebenideen, welche in Platons System den Hauptgedanken umgeben, möchten wohl, sammt

dem Hauptgedanken selbst, viel eher aus entwickelten Gefühlen des Aszetismus hervorgegangen seyn, als daß der Aszetismus durch praktische Anwendung dieser Ideen hätte entstehen sollen. Daß aber auch ein Pythagoras, bey dem Aszetismus seiner Reinigungsmoral, der ich an einem andern Orte erwähnen werde, von Begriffen dieser Art nicht geleitet worden sey: davon kann ich mich nicht überzeugen; ungeachtet es ein wahrer Gelehrter, Meiners, (Gesch. d. Wiss. 1. Th. S. 548.) behauptet: 1) weil beglaubte Schriftsteller es erwähnen, daß Pythagoras den menschlichen Geist aus dem göttlichen ableitet; Cic. N. D. I. 3. Sext. adu. Phys. I. p. 580. 2) weil die Darstellung des menschlichen Körpers, als eines Grabes, oder Kerkers, vom Cicero (Fragm. p. 1097. Ed. Ern.), überhaupt den ältesten Dichtern zugeschrieben wird; deren Schriften wir nicht genug kennen, um dem Cicero hierinn zu widersprechen; 3) endlich, weil die Pythagorische Seelenwanderung, zumal soferne sie in thierische Leiber hingehet und als eine Strafe der Seele angesehen wird, (I. Anm. z. 1034), an diese Ideen sehr nahe angrenzt.

§. 393.

Aus diesen Erörterungen (384—392) gehet hervor folgende Definizion der Sinnlichkeit: Vermischung der Geistigkeit und Thierheit, in der Natur eines endlichen Wesens. Wir kennen nur ein einziges Geschöpf dieser Art: den Menschen.

§. 394.

Die Metaphysik betrachtet den Menschen, einseitig, als Geist; die Physiologie, einseitig, als

Thier: die Moral betrachtet ihn im Ganzen, als ein sinnliches Geschöpf, als Mensch (393).

§. 395.

Der Geist des Menschen, sofern er nebenbey einen thierischen Körper empfindet und belebt (392), ist nicht bloß ein Geist, sondern zugleich eine Thierseele. Das scheint die mißverständliche Unterscheidung einer anima rationalis, und anima sensitiua sagen zu wollen.

Diese Unterscheidung des λογιστικον und ἀλογον in der menschlichen Seele scheint, unter den Alten, fast allgemein gewesen zu seyn. Cicero (Tusc. IV. 5.) schreibt sie schon dem Pythagoras zu; und man kann sogar vom Epikur sagen, daß er sie in einem gewissen Verstande annimmt; Lucret. III. 140 seqq. Diog. IX. 66. Von dem ἀλογῳ insbesondere machen sie wiederum Unterabtheilungen; welche wenigstens darum interessant sind, weil sie die Ideen der Alten, von der Verfassung der menschlichen Natur und von den Verhältnissen der Seele mit dem thierischen Körper, einigermaßen aufklären. Plato unterscheidet, in dem ἀλογῳ, das ἐπιθυμητικον, und θυμικον, thierisches Empfindungs- und Bestrebungs-Vermögen; Tim. p. 70. Tom. III. In das ἐπιθυμητικον ist, wenigstens hier, die Empfänglichkeit des Vorstellungsvermögens für die Sinneneindrücke oder die αἰσθησις mit eingeschlossen; die er auf alle Weise zu dem ἀλογῳ rechnet, sofern sie von dem eigentlichen Vorstellen oder Denken noch unterschieden und weiter nichts ist, als eine körperliche Veränderung der Organen. — Aristoteles theilt das ἀλογον in das θρεπτικον und ὀρεκτικον. Jenes, welches er auch den Pflanzen

beylegt, ist die Lebenskraft, durch die der menschliche Körper, in seinen unwillkührlichen, eigentlich thierischen Verrichtungen, wirksam ist: dieses enthält, außer der Empfänglichkeit für die Sinneneindrücke, auch die Empfänglichkeit für Lust und Schmerz, sammt dem thierischen Bestrebungsvermögen, in sich. Dieses Letztere nennt er ebenfalls, wie Plato, das ἐπιθυμητικον. An. II. 2. Nicom. I. 13. M. Mor. I. 5. — Bey dem διανοητικω darf man hier nicht etwan an das sinnliche Vorstellungsvermögen denken, sofern Anerkennen, Bewußtseyn und überhaupt Denkkraft dazu erfodert wird. Daß διανοεεσθαι nichts ist, als das leidendliche Aufnehmen der Eindrücke und bey weitem nicht διανοημα, d. h. denkendes Vorstellen des Gegenstandes: das hat Plato ganz eigen in dem Theätet, und Aristoteles in dem II. B. de An. 2, 3. ausgeführt. Letzterer nennt das eigentliche, denkende Vorstellungsvermögen, um allen Mißverstand zu verhüten, κοινη διανοησις. — Ob die Alten bey jenen Haupt- und Unterabtheilungen der Seele, wirklich und substanziell abgesonderte Seelen, oder nur unterschiedene Kräfte, Eigenschaften; oder, wie sie sich auch ausdrücken, Formen (εἰδη) und gleichsam Theile verstanden haben: darüber läßt sich noch streiten. Jedoch würde es schwer seyn, den Streit auf eine entscheidende Weise auszumachen. Indessen glaube ich das Letztere, bis zum vollendeten Beweise des Gegentheils: ohne dabey auf die Autorität des Pseudo-Plutarch (Plac. IV. 21.) oder des Stobäus (Ecl. phys. p. 107.) das Mindeste zu rechnen. Plato drückt sich darüber nie deutlich aus; ob wohl nicht zu leugnen ist, daß er das λογιστικον und ἀλογον, zuweilen nicht nur wie zwey unterschiedene Seelen, sondern beynahe wie zwey sich widersprechende Personen darstellt. Jedoch sind diese

Darstellungen bey ihm wirklich mehr moralisch, als metaphysisch. Was mich, in Ansehung des Plato, am meisten zweifelhaft machen könnte: das wäre die Auslegung des Galen; der in dem V. und VI. Buche de Hipp. et Plat. Decr. Platons Lehrsätze durchaus auf unterschiedene Seelensubstänzen deutet. Allein hier wäre die erste Frage: was versteht Galen unter Substanz, wenn er sagt, Plato habe nicht bloß Kräfte und Theile gemeint? Sodann muß man auch bedenken, daß Galen in diesem Werke den Chrysipp widerlegt; der, wenigstens in seinem Buche von den Affekten, (denn in einem andern, von der Seele, schreibt er, wie Galen sagt, ganz anders), jene Unterscheidung unbedingt aufhob, und was die Hauptsache ist, bey den Seelenwirkungen dem Herzen alles, und dem Gehirn, in welchem Galen, nach dem Plato und Hippokrates, das λογιστικον setzte, gar keinen Antheil zuschrieb. Indem er dadurch der medizinischen Theorie des Galen in den Weg trat: so reizte er diesen Dogmatiker zu einem desto stärkern und auffallendern Widerspruche. Galens physiologische Sonderung der so genannten drey Funkzionen erfoderte es, daß die drey ihnen vorstehenden Prinzipe ganz von einander getrennt wurden. Und das bewirkt Galen, indem er die functiones animales vom Gehirn, die vitales vom Herzen, die naturales von der Leber herleitet; anstatt daß Chrysipp alles in das Herz zusammendrängt. — Selbst die Scholastiker, wenigstens die angesehensten unter ihnen, Thomas v. Aquino, Scotus, Suarez u. a. haben sich so darüber erklärt. Aber den Averroisten und einigen Neu-Platonikern, (Stobäus macht a. a. O. unterschiedene namhaft) kann mit Grund der widersinnige Gedanke beygelegt werden, daß es in der menschlichen Natur mehrere Seelen gebe. — Was ist nun aber bey den Alten das ἀλογον, wenn es

nicht eine besondere Seele, und auch nicht bloß eine moralische Abstrakzion ist? Ich meinte es ehedem, (in den ältern Ausgaben der Aphorismen,) sehr natürlich zu erklären, durch körperliche Reizbarkeit, und die oben angeführten Subdivisa, das θρεπτικον, αισθητικον u. s. w. überhaupt durch körperliche Kräfte. Allein das war, wie ich jetzt überzeugt bin, der Physiologie der Alten ganz entgegen; in der mir nichts so deutlich hervorleuchtet, als der Grundsatz, daß alle Wirkungen in der menschlichen Natur, die thierischen, wie die geistigen, von einem und demselben Prinzip, von der eigentlich so genannten Seele abhangen. Dieses scheint mir, besonders in Ansehung des Aristoteles, unwidersprechlich. Sein System (s. die obigen Stellen), ist kürzlich dieses. In jedem Subjekte, sofern es als leidendlich betrachtet wird, muß ein selbstthätiges Prinzip seyn, welches den Grund der Veränderungen enthält, die in ihm entstehen. Ein solches Prinzip ist, fürs erste noch ohne alle Hinsicht auf geistiges Wirken, ψυχη, anima. — (Dieses ist die Grundbedeutung des Wortes ψυχη bey den griechischen Weltweisen; wie man, unter andern, sehr deutlich in Plat. Legg. X. siehet; wo es durchgängig nichts anders heißt, als das bewegende Prinzip in der Materie; vergl. I. Anm. z. 1024. §. S. 621.—) Ein solches Prinzip, eine solche ψυχη oder εντελεχεια ist nun auch in dem menschlichen Körper, die eigentlich sogenannte Seele; in welchem es als die wirkende Ursache aller Verrichtungen (oder, wie unsere Physiologie es nennt, Funkzionen) besteht: sie ist der Grund von der ganzen Natur des Menschen. Es giebt aber, in der menschlichen Natur zweyerley Funkzionen: Einige sind nothwendig mit Bewußtseyn verbunden: Vorstellungen, Gedanken u. s. w. und beruhen in dem λογιστικῳ oder διανοητικῳ: sie sind dem Menschen eigenthümlich. Andere gehen

ohne Bewußtseyn von Statten und hangen von dem ἄλογον ab. Diese kommen zum Theil auch dem Pflanzenreiche zu; (die Pflanzen sind beseelt vermöge ihres Zusammenhanges mit der allgemeinen Naturkraft), sofern sie in der Lebenskraft beruhen und überhaupt nur die Erhaltung des Körpers zum Erfolg haben. Hier wirkt die Seele als das θρεπτικον. Zum Theil aber beruhen sie in einem eigentlich thierischen Vermögen: in der Empfindlichkeit für Sinneneindrücke; το αἰσθητικον; womit das thierische Bestrebungsvermögen (ὀρεκτικον) zusammenhangt. Beyde Funktionen nun, die geistigen und die thierischen, oder wohl gar nur belebenden, sind Wirkungen des selbstthätigen Prinzips, welches ψυχη heißt, und je nachdem es der einen, oder der andern vorstehet, λογιστικον, oder ἄλογον genannt wird. In sofern aber scheint die Denkkraft doch eine eigne Art der Seele zu seyn, (ἐοικε ψυχης γενος ἑτερον εἶναι: dieses heißt doch nicht, sie ist eine besondere Substanz.); weil sie trennbar von jenen niedren Vermögen ist, welche in dem Menschen den thierischen Körper voraussetzen und, in diesem Körper, selbst von einander untrennbar sind. Denn immer erweiset sich die ψυχη, in dem thierischen Körper, als Lebenskraft (als das θρεπτικον) und als Reizbarkeit (als das αἰσθητικον) zugleich: beydes ist innigst verbunden. Aber als Denkkraft, (als das διανοητικον), kann die Seele wirksam seyn auch für sich allein: das heißt man könnte sich die Seele als Denkkraft vorstellen ohne daß sie als Thierseele wirkte: aber als Thierseele als ἄλογον, kann sie nicht wirken, ohne die genaueste Verbindung des αἰσθητικον mit dem θρεπτικω. Hier ist es (An. II. 2) wo Herr Tiedemann den Aristoteles über der substanziellen Absonderung der anima rationalis von der anima sensitiva zu betreffen glaubt. Geist u. spek. Ph II. Th. S. 324. vergl. Buhlens Gesch. d. Phil. II. Th. S

320. da doch Aristoteles unmittelbar vorher ausdrücklich sagt: ἡ ψυχὴ τούτων ἐστὶν ἀρχή, καὶ τούτοις ὁρίσαι θρεπτικὸν, αἰσθητικὸν, διανοητικόν. An einem andern Orte (l. c. l. 13) zeigt er die Unmöglichkeit, daß die Seele, ob schon sie so vielerley Wirkungen hervorbringe, in mehrere Theile getheilt seyn könne. — Minder deutlich und bestimmt drückt sich Plato über diesen Punkt aus; der überhaupt jene Abtheilung mehr für die Sittenlehre, als für die Anthropologie zurichtet. Am meisten Rücksicht auf diese nimmt er noch in dem Timäus. Und da sehe man nun, wie innig er bey der ersten Bildung des Menschen das Geistige mit dem Thierischen verbindet, ohne einer besondere thierische Seele nur entfernt zu gedenken; wie er namentlich die Betäubung oder Berauschung schildert, welche die Seele, die Denkkraft, einnimmt, indem die thierischen Bewegungen (des Umlaufs, der Ernährung u. s. w.) allenthalben auf sie drängen: p. 44. Weiter betrachte man, wie Plato der Seele, in der eigentlichen Bedeutung, dem denkenden Subjekt, dem φρονιμον, ein Gefühl des ganzen thierischen Körpers beylegt. Die Theile desselben sind theils empfindliche, theils unempfindliche. Jene sind das ξυκινητον diese das ἀξυκινητον in dem Körper: hier führt er die Knochen zum Beyspiel an: Wenn in dem ξυκινητῳ die mindeste Veränderung (βραχυ παθος) entsteht, so wird sie bis zur Seele fortgepflanzt (επι το φρονιμον). το γαρ κατα φυσιν ξυκινητον ὁταν και βραχυ παθος ἐμπιπτῃ εἰς ἀυτο, διαδιδωσι κυκλῳ μοριᾳ ἑτερα ἑτεροις ἀπεργαζομενα, μεχρι παρ ἀν επι το φρονιμον ἐλθοντα ἐξαγγειλῃ τὸ ποιησαντος την δυναμιν. p. 64. Also sind empfindliche Theile des thierischen Körpers, nach dem Plato, die, welche mit dem φρονιμῳ, mit dem geistigen Subjekte selbst, (nicht bloß mit ein anima sensitiva) zusammenhangen. Wie konnte Plato das sagen, wenn er die thierische Empfindlichkeit als

eine bloß körperliche Reizbarkeit anſahe, die von eigentlichen Seelenwirkungen ganz getrennt ſey? Plato trennt zwar das θυμικον und das ἐπιθυμητικον, von dem λογιστικω, ſo gar dem Orte nach; aber wenn die Nothwendigkeit es erfordert, ſo können doch die Wirkungen von jenen beyden, in dieſes gelangen. p. 69. Und alles kommt endlich in dem Kopfe, wo die Denkkraft ihren Sitz hat, wiederum zuſammen; von welchem Plato ausdrücklich ſagt, daß er mit dem ganzen Körper zuſammenhänge: p. 44. Mithin ſind die Theile, wo das θυμικον und ἐπιθυμητικον ſeinen Sitz hat, nichts anders, als die Werkzeuge, welche unter der eigentlich ſogenannten Seele ſtehen; nicht Behältniſſe beſonderer Seelen, auch nicht von der Seele unabhängige körperliche Kräfte. Gegen dieſe letztere Meinung ſcheint ſich jedoch Herr Tennemann hinzuneigen: wenn ich ihn anders recht verſtehe. Geſch. d. Pl. Ph. III. B. S. 51. — Auch die Stoiker, welche ebenfalls das λογιστικον und ἀλογον unterſcheiden, vereinigen, ſo weit wir ihr Syſtem überſehen können, beydes das Geiſtige und das Thieriſche in ein geiſtiges Subjekt, in das ἡγεμονικον, welches auch aus ihrer Theorie der Affekten erhellet. In hoc principali, ſagt Seneca, eſt aliquid rationale et irrationale. Ep. 91. vergl. Diog. VIII. 116. Aus den zehn und mehrerley Abtheilungen der Seele, welche die Stoiker beym Tertullian (An. 24) und beym Pſeudo-Plutarch (IV. 4. Tom. IX) machen, kommt nicht viel heraus: außer daß man deutlich daran ſehen kann, wie dieſe Abtheilungen bey den Alten überhaupt zu verſtehen ſind. Denn wer ſollte z. B. im Ernſte glauben, daß je ein vernünftiger Menſch, eine beſondere ſprechende Seele, denken konnte?

§. 396.

Der physische Grund des Interesse, welches der Geist in dem Menschen nimmt an dem Zustande des thierischen Körpers, und also der Grund der Sinnlichkeit selbst (392, 393.), liegt theils in dem Zusammenhange des geistigen Seelenorgans mit dem thierischen *), theils in der Abhängigkeit des Geistes und seines irdischen Lebens und Wirkens, von dem Wohlstande des thierischen Körpers. (M. Anthrop. I. B. IX. Quaest. physiol. p. 56. seqq.)

*) Obwohl die Alten, wie ich in der Anmerk. §. 395 §. gezeigt habe, indem sie von einer vernünftigen und vernunftlosen Seele reden, im Grunde nichts anders sagen wollen, als daß in der eigentlich so genannten Seele ein geistiges, und ein thierisches Vermögen enthalten ist: so verstehen sie doch oft auch, in ihrer figürlichen Redeart, unter der vernünftigen Seele das, was ich geistiges, und unter der vernunftlosen das, was ich thierisches Seelenorgan nenne. Diese Unterscheidung eines geistigen, und thierischen Seelenorgans folgt unmittelbar aus ihrer, wie ich glaube, sehr wohl gegründeten Voraussetzung: daß auch die bewußtlosen und unwillkührlichen Verrichtungen der menschlichen Natur, (die so genannten functiones vitales und naturales), von dem lebendigen Subjekt abhangen, welches wir die Seele nennen. Wer aber alles das aus Mechanismus erklärt, dem kömmt diese Unterscheidung nothwendig wie eine blobe Hypothese vor. Ich verstehe unter dem geisti-

gen Seelenorgan das αἰσθητηριον, ſammt den Nerven der Werkzeuge des Vorſtellungsvermögens und der willkührlichen Bewegung; unter dem thieriſchen aber die Nerven der eigentlich thieriſchen Theile, oder, wie ich es in den Quaest. phyſiol. genennt habe, des Apparatus ad nutritionem: der Gefäße, Eingeweide, Drüſen u. ſ. w. Alle dieſe Nerven hangen mit einander in dem αἰσθητηριῳ und alle mit dieſem ſelbſt zuſammen: folglich hangt zuſammen das geiſtige S. O. mit dem thieriſchen. Und darin beruhet nun, nach den obigen Erklärungen, der phyſiſche Grund der Sinnlichkeit. Auch darauf weiſen die Alten ſehr deutlich hin, indem ſie immer, wenn von der Sinnlichkeit die Rede iſt, den Zuſammenhang der vernunftloſen Seele mit der vernünftigen (d. h. des thieriſchen S. O. mit dem geiſtigen) anführen. Plato trennt zwar das ἐυλογιϛικον und das ἀλογον, dem Raume nach, ſehr weit von einander: aber die Eindrücke von dieſem gelangen am Ende doch auch in die Werkzeuge von jenen; und daraus eben leitet Plato, wie wir oben geſehen haben, die Vermiſchung des Thieriſchen mit dem Geiſtigen her, in welcher die Sinnlichkeit beruhet: ſ. die in der Anm. z. 392 §. aus dem Phädrus und Timäus angeführten Stellen. Ganz ſo gelangen auch in dem Syſtem der Stoiker, die thieriſchen Eindrücke, aus allen Theilen des ganzen Körpers, endlich in das ἡγεμονικον. Diog. VIII. 1. Nach dem Pſeudo-Plutarch hatten die Stoiker einen ſubtilen Aether (πνευμα) in den Mittelpunkt des ἡγεμονικον hingeleitet, Plac. IV. 21.— Auch Epikur, der, wider alles Erwarten, Animus von Anima ſehr genau unterſcheidet, ſtellt das Herz (denn darin ſucht er, ſo wie auch Ariſtoteles und die Stoiker, das, was man den Sitz der Seele nennt), als den Vereinigungspunkt von beyderley

Seelenwirkungen dar. Lucret. III. 94, ſeqq. 137, ſeqq. 397, ſeqq. Gaſſendi paraphraſirt den Lucrez ſehr gut, (denn ich wüßte nicht, welchen andern Schriftſteller er hier vor Augen gehabt haben könnte), wenn er ihn ſagen läßt: In quâ quidem parte corporis haeret animus, ita cohaeret animae eiusque portioni eadem in parte coexiſtenti, vt coniunctus ipſi individue ſit, vnamque naturam cum ipſa conficiat. Synt. Phil. Ep. p. 46. Opp. Tom. III. — Sehr ſinnlich iſt die Erklärung der Sinnlichkeit, welche einige Gnoſtiker gaben: Es haben ſich, ſagen ſie, von der Weltſchöpfung her, Anhängſel (προσάρτημάτα) des materiellen (gleichſam des böſen) Princips an der vernünftigen Seele verhalten: προσαρτηματα τινα προσηρτημενα τῃ λογικῃ ψυχῃ, διά τὴν συγχυσιν αρχικὴν. Clem. Alexandr. Strom. p. 488. Dieſe συγχυσις αρχικη, theils eine morgenländiſche, theils eine Platoniſche Idee (I. Anm. §. 1024) iſt die urſprüngliche Verwirrung in der Materie, welche bey der Schöpfung nicht in dem Grade hat geordnet werden können, daß nicht Theile des materiellen Prinzips ſich an die Menſchenſeelen hätten anhängen ſollen. Indem Clemens dieſe Erklärung, die er namentlich dem Baſilides zuſchreibt, widerlegen und berichtigen will, ſagt er, mit andern Wörten, ganz daſſelbe. Was jener προσαρτηματα nennt, das drückt er aus durch πνευματα ἀκαθαρτα συμπεπλεγμενα τῃ ψυχῃ. Denn πνευματα heißt ſoviel als thieriſcher Nervengeiſt, oder wie ich es genannt habe, thieriſches Seelenorgan; und πνευμα wird von den Neu-Platonikern immer dem αισθητηριῳ entgegengeſetzt; welches ſie σωμα ὀχημα und noch vielfältig anders zu nennen pflegen. (I. Anm. §. 1025. f. S. 628.)

§. 397.

Die Abhängigkeit des Geistes in dem Menschen von dem Wohlstande des thierischen Körpers (396), beruhet in einer Natureinrichtung, vermöge der das geistige Seelenorgan, in dem gegenwärtigen Leben, nicht bestehen, mithin der Geist selbst nicht irdisch leben und wirken kann, ohne den thierischen Mechanismus, der dasselbe belebt und erhält. (M. Anthrop. §. 195 ff. Quaest. physiolog. p. 61 seq.)

§. 398.

Das Interesse für einen thierischen Körper (392) und das Bestreben, nach angenehmen Empfindungen, welche den Wohlstand desselben ankündigen, ist Thierheit (384), und, an sich betrachtet, ganz entgegen der Natur eines Geistes und seinem Grundtriebe (389, 390): aber es ist, in dem menschlichen Geiste, erklärbar aus den irdischen Verhältnissen (396, 397), und in denselben nothwendig. Demnach ist die Sinnlichkeit, d. h. die der Geistigkeit anhangende Thierheit (393), von der irdischen Natur des Menschen unzertrennlich.

II.

Von den Folgen der Sinnlichkeit des naturmäßigen Willens, in Ansehung der Moralität.

§. 399.

1. Weil, vermöge der oben erklärten Verhältnisse (396, 397), der menschliche Geist zugleich eine Thierseele ist (396), und, als eine solche, neben dem geistigen Grundtriebe (390), auch den thierischen Grundtrieb (385) hat: so haben, in dem Menschen, alle angenehme Empfindungen die Form thierischer Lust. Denn ob eine angenehme Empfindung auch ursprünglich entstünde aus dem Bewußtseyn der Vollkommenheit des geistigen Zustandes, in Ansehung der Erkenntniß und Moralität (390): so verbindet sich doch mit diesem Bewußtseyn sogleich das Bewußtseyn der Vollkommenheit des körperlichen (384); und jenes Bewußtseyn ist allemal eingekleidet in dieses.

§. 400.

Das Bewußtseyn des körperlichen Wohlstandes ist zwar, in einigen Empfindungen, kaum

merkbar; die man daher auch geistige nennt, im Gegensatz der thierischen: aber in allen noch so geistigen Empfindungen ist ein Zusatz von thierischer Lust; und thierische Lust ist eben so die Form des menschlichen Vergnügens, ohne Ausnahme (399), wie Ausdähnung, in allen noch so reingeistigen Begriffen die Form der menschlichen Vorstellungsart ist. Mithin ist dieß nur ein Unterschied des Mehr und Weniger.

§. 401.

Eben so haben auch alle unangenehme Empfindungen, in dem Menschen, die Form thierischer Unlust (399).

§. 402.

2. Alle Begehrnisse des naturmäßigen Willens (337) haben die Form thierischer Bestrebungen nach körperlichem Wohlseyn (386, 399). Denn ob ein Begehrniß auch ursprünglich ausgehen möchte nur auf Vollkommenheit des geistigen Zustandes, in Ansehung der Erkenntniß und Moralität (390): so verbindet sich doch mit der Vorhersehung der geistigen Vollkommenheit sogleich die Vorhersehung einer körperlichen; und jene Vorhersehung ist allemal eingekleidet in diese.

§. 403.

Die Vorhersehung des körperlichen Wohlseyns (402) ist zwar in einigen Begehrnissen kaum merkbar; die man daher auch geistige zu nennen pflegt, im Gegensatz der thierischen: aber dieß ist nur ein Unterschied des Mehr und Weniger (400).

§. 404.

3. Durch die Sinnlichkeit (393) wird das Wohlergehen (282) die Form alles menschlichen Begehrens, und mithin überhaupt des naturmäßigen Willens (339). Denn durch die Sinnlichkeit entstehet ein nothwendiges Interesse an dem Wohlstande des thierischen Körpers (392, 396): aber körperlicher Wohlstand ist Wohlergehen.

§. 405.

4. Reinmoralische Empfindungen sind, naturmäßig, in dem Menschen unmöglich. Denn alle menschliche Empfindungen, ohne Ausnahme, haben eine thierische Form (399, 401): so hat also auch die moralische Zufriedenheit (283) die Form thierischer Lust, und wird gefühlt wie eine Art des Wohlergehens (282).

§. 406.

5. Der naturmäßige Wille der Menschen kann nie ein reinmoralisches Gut begehren. Denn er ist 1) durchaus subjektif (364); und 2) das subjektife Gut, worauf er allezeit ausgehet, hat, als angenehme Empfindung, die Form thierischer Lust (399), und er selbst hat die Form thierischer Bestrebungen (402). Und ob auch der Wille, bey der tugendhaften Entschließung, sich nicht bewußt ist einer Hinsicht auf Wohlergehen; so ist doch die Vorhersehung der moralischen Vollkommenheit allemal eingekleidet in eine, ob auch undeutliche und nur bey schärferer Selbstbeobachtung merkbare, Vorhersehung des körperlichen Wohlseyns.

§. 407.

6. Vermöge der Sinnlichkeit ist der naturmäßige Wille (337) eigennützig. Denn Hinsicht auf Wohlergehen ist Eigennützigkeit (285): körperliches Wohlseyn aber ist Wohlergehen (401); und Hinsicht auf körperliches Wohlseyn ist, vermöge der Sinnlichkeit, unzertrennlich verbunden, ohne Ausnahme, mit allen Bestrebungen des naturmäßigen Willens.

III.

Ueber die Eintheilung des Willensvermögens in das vernünftige, und sinnliche.

§. 408.

Ein rein vernunftmäßiges Wollen, nach Kants Begriff, ganz allein bestimmt durch die praktische Vernunft, und unabhängig von allen auf Glückseligkeit oder Vollkommenheit hinweisenden subjektifen Antrieben (262), widerspricht der Idee eines endlichen Willens; nach Ausweisung der IV. Lehre des I. Hauptstücks: (s. auch die Lehre von der Freyheit; III. Hauptst. II. Abschn. 11.)

§. 409.

Ein vernunftmäßiges Wollen, nach Wolfs oder Baumgartens Begriff, ganz getrennt von jedem Interesse des Wohlergehens (408) und nur allein bestimmbar durch den subjektifen Antrieb der moralischen Zufriedenheit (283), ist zwar an sich möglich in einem endlichen Willen; nach Auzweisung der I. Lehre d. II. Hauptst. Daß es aber naturmäßig (338) nicht möglich sey in dem

Menschen, als einem sinnlichen Geschöpfe: das folgt aus der II. Lehre.

§. 410.

Ob ein solches Wollen (409) gedenkbar sey als ein freyes Wollen, und sonach gedenkbar sey, in dem Menschen, ein freyer Wille, im Gegensatz des naturmäßigen: das ist die Frage der II. Lehre im I. Abschn. des III. Hauptst.

§. 411.

Wer so, wie die Wolfianer, den naturmäßigen Willen eintheilet in den vernünftigen und sinnlichen, und mithin vergißt, daß aller naturmäßiger Wille, in dem Menschen, sinnlich ist (nach Ausweisung der vorigen Lehre): der wird getäuscht eines Theils durch die gemeine Sprache, die schon eine gewisse überlegtere Sinnlichkeit Vernunft zu nennen pflegt; andern Theils durch die in den folgenden §. §. berichtigten psychologischen Irrthümer (s. §. 412 — 421).

Wie bey den Alten die Eintheilung des Willens in den sinnlichen und vernünftigen (ἐπιθυμια und βουλησις) zusammenhänge mit der Unterscheidung des ἀλογον und ἐυλογιστικον in der menschlichen Seele; und wie der sinnliche Wille wiederum getheilt werde in das θυμοειδες, und ἐπιθυμητικόν: das erhellt aus der Anm. z. 395 §. Plato sondert zwar den sinnlichen und

vernünftigen Willen nicht eben systematisch; bedient sich auch, wenn er von dem einen oder dem andern redet, nicht immer der obigen Wörter: setzt aber doch zuweilen ἐπιθυμία und βούλησις einander sichtbar entgegen, und redet im übrigen von dem Unterschiede selbst, und besonders von dem Vorzuge des vernunftmäßigen Willens vor dem sinnlichen, in unzähligen Stellen seiner Werke: s. z. B. Phaedr. p. 237 sqq. Tom. III. Rep. IX. p. 580 seqq. Tom. II. Alcinoi Doctr. Plat. Cap. 31. Ob Platons vernunftmäßiger Wille, wie Herr Tennemann, Syst. der Plat. Phil. III. Th. S. 226. zu behaupten scheint, das rein Vernunftmäßige zum Gegenstande habe, läßt sich ohngefähr aus der Anm. z. 336 f. S. 182. beurtheilen. Mir scheint Plato nichts anders damit zu meynen, als einen durch verständige und wohlwollende Maximen geleiteten Willen: ἐπικτητος δοξα ἐφιεμενη τα ἀριστα. Phaedr. l. c. Es ist Herrn T. auch nicht entgangen, daß Plato den vernunftmäßigen Willen nicht, wie den sinnlichen, als angeboh-ren, sondern als das Werk der moralischen Kultur darstellt. Nun kann aber, in Platons System, das, was der Vernunft, in der höhern Bedeutung, angehört, nicht als erworben angesehen werden. — Nicht ganz so scharf nimmt den Gegensatz zwischen βούλησις und ἐπιθυμία Aristoteles. Jene, sagt er, stehet eben so wie diese mit angenehmen Empfindungen im Zusammenhang; und kann also auch, gleich dieser, zum Affekt werden. Allein, fährt Aristoteles fort, es giebt eine Art des Wollens, das ganz kalt und vernünftig ist: dieses geht auf das Vollkommene und nicht auf das Angenehme aus; und das ist das überlegende Wollen: προαιρεσις. Hier ist nicht der Zweck, sondern das Mittel der Gegenstand. Wo aber der Wille den Zweck vor Augen hat, z. B. Ge-

sundheit, Gewinn u. dergl. da ist er immer auf eine affektartige Weise interessirt; anstatt daß die Anordnung der Mittel, (z. B. frische Luft in dem ersten, Arbeit in dem andern Falle) von der Vorstellung des Angenehmen, (des letzten Zwecks), entfernter und eben darum kälter und vernünftiger ist. Die προαιρεσις, sagt Aristoteles, hat oft auch bloße Wünsche zum Gegenstand; Ideen, an deren Ausführung gar nicht ernstlich, vielweniger leidenschaftlich gedacht wird. Aristot. Nicom. III. 4. 5. M. Mor. I. 17. Dagegen läßt sich nun zwar einwenden: daß auch das Vollkommene, (oder wie es Aristoteles nicht ganz richtig nennt, das Gute), ob es schon nur Mittel ist, doch auch als Zweck, nämlich als subordinierter Zweck gewollt wird: aber auf der andern Seite bringt uns doch diese προαιρεσις dem Begriff eines vernünftigen Willens wirklich etwas näher. Denn wenn die Tugend das Mittel derjenigen Glückseligkeit ist, welche ich, um sie von dem Wohlergehen zu unterscheiden, moralische Zufriedenheit genannt habe: so scheint es, als ob der, obwohl schon an sich uneigennützige, Zweck, weiter aus den Augen gerückt und dadurch das Handeln desto vernünftiger werde, daß der Wille zunächst auf die Tugend, auf das Mittel der Zufriedenheit, und nicht auf den Zweck selbst, auf das Vergnügen der moralischen Zufriedenheit ausgehet. Auch ist in dieser προαιρεσις der eigentliche Sitz der Selbstthätigkeit, die doch offenbar das erste Prädicat eines vernunftmäßigen Wollens wäre. Was ich, vermöge der βουλησις, mir zum Gegenstande mache, das will ich nicht eigentlich, sondern ich begehre es. Das Beyspiel, welches Aristoteles von der Gesundheit giebt, ist sehr passend: man will die Gesundheit nicht, sagt er; man begehrt sie: aber die Diät will man. Und wirklich ist es so: man be-

gehrt den Zweck; aber das Mittel will man. Wenn ich mich nicht täusche, so wird durch die Art, wie Aristoteles hier das mehr vernünftige Wollen des Mittels, dem mehr leidenschaftlichen Begehren des Zweckes entgegen setzt, mein Satz, daß überhaupt das Mittel einen höhern Rang hat, als der Zweck, (129 ff.) sehr begünstigt. Etwas von dem Unterschiede unter βουλησις und προαιρεσις, liegt in der scholastischen Eintheilung, in actus voluntatis elicitos und imperatos. Jene kommen aus den Neigungen und gehen auf den Zweck selbst, z. B. ich möchte dieses Buch haben: diese werden von dem Willen als Mittel dazu angeordnet: ich gehe hin und kaufe es. Ein noch höherer Begriff, als βουλησις und επιθυμια ist bey dem Aristoteles ορεξις: Bestrebungsvermögen überhaupt; welches er auf beydes bezieht. An. I. 9. III. 10. — Die Stoiker heben den Unterschied unter sinnlichem und vernunftmäßigem Willen so gut als ganz auf; weil sie den so genannten appetitus sensitivus und alle von ihm abhangende Affekten dem Denkvermögen, dem ηγεμονικω zuschreiben, und bey dem Affekt gleichsam eine Versinnlichung der Vernunft voraussetzen. Wenigstens sagt das Seneca mit deutlichen Worten, de Ira I. 8: Non enim separatas ista (affectus et ratio) sedes suas habent, sed affectus et ratio in melius peiusque mutatio animi est. Vergl. Diog. VII. 116. Stob. Ecl. eth. p. 176. Der Zusammenhang dieses Paradoxon mit dem System der Stoiker ist nicht schwer zu entdecken. Die sinnlichen Begehrnisse und namentlich die Affekten, sagen sie, entspringen aus einer irrigen Schätzung der Dinge: sie sind also falsche Urtheile: συγκαταθεσεις φαυλαι και δοξαι, λογοι u. s. w. wie Chrysipp beym Diogenes (VII. 110. 111.) sagt. Cicero führt dieses unter den unnützen Neuerungen

auf, die er dem Zeno vorwirft. Acad. I. 10. vergl. Tusc. IV. 10. 11. seqq. Wenn nun diese falschen Urtheile aus dem ἡγεμονικῷ in den sinnlichen Theil der Seele übergehen und die Werkzeuge der Affekten in Bewegung setzen; dann erst hört das sinnliche Begehren auf eine Aeußerung des Verstandes zu seyn, und ist nun auch nicht mehr in der Macht der Willkühr. Gassendi (l. c. p. 470) giebt von dem Stoischen System eine ganz falsche Darstellung, indem er theils nur voraussetzt, theils aus der so genannten Apathie schließt, daß in demselben das sinnliche Willensvermögen dem vernunftmäßigen ganz entgegengesetzt und dem letztern die Sinnlichkeit durchaus abgesprochen werde. Vermuthlich hat er sich hier von dem Pseudo Plutarch irre leiten lassen, welcher Plac. IV. 23. sagt: die Stoiker setzen die Affekten (πάθη) in den afficirten Theilen (ἐν τοῖς τόποις). Da suchen sie aber nur die thierischen Wirkungen der Affekten; nicht das sinnliche Begehren, nicht den Affekt selbst.

§. 412.

1. Es giebt zwar Willensbestimmungen, bey denen die Seele sich kaum bewußt ist einer Vorhersehung der Lust; weil entweder das Wohlgefallen an dem Objekte (387, 389), oder doch die Vorhersehung der moralischen Vollkommenheit (391); in dem Bewußtseyn allein klar ist. Aber auch diese Willensbestimmungen haben die Form der Lust (399), und sind mithin nicht vernünftige, sondern sinnliche.

§. 413.

2. Es giebt Willensbestimmungen, bey denen die Seele sich so deutlich bewußt ist, aller Lust, (in der gewöhnlichen Bedeutung des Worts) und allem Interesse des Wohlergehens (407) ganz zu entsagen; daß in den Vorhersehungen der moralischen Zufriedenheit die Form der Lust, die sie doch allemal haben (399), nicht bemerkt, und, weil die Sinnlichkeit des Antriebes nicht merkbar ist, die Willensbestimmung nicht für sinnlich erkannt wird.

§. 414.

3. Wenn der Wille bestimmt wird durch deutliche Vorstellungen, wie besonders der Fall ist in der so oft sich beweisenden Herrschaft fester Grundsätze über die Begierden: so sind 1) nicht alle deutliche Vorstellungen das Gegentheil von sinnlichen Antrieben, also nicht nothwendig das Werk der Vernunft, in der hier vorausgesetzten höhern Bedeutung; 2) beruhet, auf jeden Fall, die Kraft des Willens dann nicht in der Deutlichkeit der Vorstellungen, sondern in ihrer sinnlichen Lebhaftigkeit (s. §. 415 ff.).

§. 415.

Eine Vorstellung ist lebhaft (414) wenn sie, äußer den deutlichen, oder undeutlichen Merkmalen, die logisch zu ihrer Bestimmtheit gehören, mithin den Verstand angehen, noch andere Theile enthält, welche bloß das Empfindungsvermögen beschäfftigen (I. 402 Anm.).

§. 416.

Wenn also eine deutliche Vorstellung zugleich lebhaft ist (415): so ist sie ein Gegenstand des Erkenntniß- und Empfindungs-Vermögens zugleich, und sofern sie das letztere beschäfftigt, bey ihrer Deutlichkeit sinnlich. Folglich ist die Lebhaftigkeit einer, wenn auch deutlichen, Vorstellung, doch nicht Stärke der Vernunft, sondern der Sinnlichkeit (414).

§. 417.

Der naturmäßige Wille (337) kann durch eine deutliche Vorstellung bewegt werden, nur sofern sie zugleich sinnlich ist (416); und die Kraft, die den Willen nach deutlichen Vorstellungen bestimmt, beruhet nicht in der Deutlichkeit selbst, sondern in der ihr beygehenden Lebhaftigkeit oder Sinnlichkeit. Demnach ist, auch hier, kein Behuf zu dem Gegensatze zwischen sinn-

lichen Willen und vernunftmäßigen.

§. 418.

4. Das, was die Deutlichkeit einer Vorstellung ausmacht, ragt, in dem Bewußtseyn, allemal hervor, über das, was ihr die Lebhaftigkeit oder Sinnlichkeit ertheilt (416, 417); weil diese in gehäuften, in einander gehenden Eindrücken beruhet. Indem sich also die Seele, beym Handeln, mehr bewußt ist der deutlich gedachten Bewegungsgründe des Verstandes, als der undeutlich gefühlten Antriebe der Sinnlichkeit: so entstehet der Anschein, als ob die bestimmende Kraft des Willens beruhe in der Deutlichkeit der gedachten Bewegungsgründe; da sie doch, im Grunde, beruhet in der Lebhaftigkeit und Sinnlichkeit, die dieselben umgiebt (414).

§. 419.

5. Bey den moralischen, d. h. feiner sinnlichen, Antrieben, äußert sich das davon nie ganz getrennte Interesse der Sinnlichkeit nicht in so sichtbaren Gemüthsbewegungen; und die minder sichtbaren, welche hier oft, zusammengedrängt in ein einziges starkes Empfindniß, eintreten, tragen feinere Namen in der Sprache.

Daher, bey dieser Art des Handelns, der Anschein einer gänzlichen Entsinnlichung des Willens.

§. 420.

6. Wenn ein und derselbe Gegenstand, in undeutlichen Vorstellungen, gedacht wird als ein Gut, und in deutlichen als ein Uebel; oder umgekehrt: dann entstehet der Anschein eines Streites zwischen einem sinnlichen, und vernunftmäßigen Willen, und daraus der Anschein eines Grundes zu der gewöhnlichen Unterscheidung (411). Allein dieser Streit ist nichts anders, als das Schweben der Seele zwischen zweyerley Arten des sinnlichen Interesse: des Wohlergehens (282), und der moralischen Zufriedenheit (283).

§. 421.

Das, was man zu nennen pflegt Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit, bestehet, sofern die Rede ist von dem naturmäßigen Willen und nicht von dem freyen (338), 1) in der Fähigkeit das moralisch Gute zu begehren, nicht in dem Uebergewicht eines nicht sinnlichen Begehrens über das sinnliche; 2) in der Fertigkeit, moralische Grundsätze, indem sie deutlich gedacht wer-

den, auch lebhaft zu empfinden (416); d. h. mit dem Gedanken derselben zu verbinden Vorhersehungen von dem Einflusse ihres Erfolgs auf subjektife Glückseligkeit; 3) und vornehmlich in der Lebhaftigkeit, welcher diese Grundsätze theilhaftig werden, vermöge der unendlichen Menge undeutlicher Vorstellungen und Empfindnisse, die ihnen in der Phantasie anhangen; 4) in dem Einflusse eines gewissen moralischen Ehrgeitzes, der sich, belebt durch die Vorhersehung einer sich selbst achtenden moralischen Zufriedenheit, den gemein sinnlichen Antrieben entgegengestellt, und ihre gröbere Sinnlichkeit durch eine zwar feinere, aber dennoch stärkere, überwindet.

---

§. 422.

Weil, nach Ausweisung der obigen Lehrsätze (412 — 421), der naturmäßige Wille nicht eingetheilt werden kann in den vernunftmäßigen und sinnlichen *) (411); angesehen auch der, welchen man, nach Wolfischer Lehrart, als den vernunftmäßigen aufstellt, noch sinnlich bleibt: so ist hier an die Stelle dieser Eintheilung zu setzen die Unterscheidung der moralischen und physischen Sinnlichkeit. Jene gehet aus auf die mo-

ralische Zufriedenheit (283), welche entspringt aus der Oberherrschaft der uneigennützigen Gesinnungen; diese auf die Freuden des physischen Wohlergehens (282).

*) In der Wolfischen und Baumgartenschen Schule wird dieser Unterschied gewöhnlich ausgedruckt: durch oberes und unteres Begehrungsvermögen. Mit Recht wundert sich Kant (Pr. Cr.. S. 41. ff.), wie sonst scharfsinnige Männer den Grund dieser Eintheilung darin finden konnten, ob die Vorhersehungen der Lust in dem Verstande, (denn unrichtig gebraucht man hier das Wort Vernunft), oder in den Sinnen ihren Ursprung haben. Denn ein Wille, der durch Vorhersehungen der Lust bestimmt wird, bleibt immer sinnlich und naturmäßig.

§. 423.

Aber auch die moralische Sinnlichkeit (422) ist, wie alle Sinnlichkeit, eigennützig; sofern sie die Form körperlicher Lust hat (405): folglich ist eigennützig der naturmäßige Wille auch da, wo er auf die Freuden der Uneigennützigkeit ausgehet.

§. 424.

Ob der freye, nicht naturmäßige Wille, und in welchem Grade, er seine Antriebe entsinnlichen könne: das ist die Frage der II. Lehre des II. Abschn. in dem III. Hauptst.

Drittes Hauptstück.

Von den moralischen Fähigkeiten des Menschen.

§. 425.

Soll der idealische Begriff der Tugend (33) objektife Realität haben (14), in Ansehung des Menschen; so muß der Mensch Eigenschaften besitzen, durch die er vermögend sey, eine diesem idealischen Begriffe entsprechende Tugend auszuüben. Diese Eigenschaften wären seine moralischen Fähigkeiten.

§. 426.

Wahre moralische Fähigkeiten (425) können nur die genannt werden, in denen das Wesentliche der Tugend beruhet: die Erkenntniß und Selbstbestimmung des besten Zweckes (49, 78 ff.) und des allein wahren objektifen und subjektifen Grundes (18, 21, 163)); nebst dem praktischen Vermögen, nach der Realisirung des tugendhaften Zweckes und Grundes zu streben, ungeachtet des Widerspruches der eigennützigen Triebe.

§. 427.

Mit diesen wahren moralischen Fähigkeiten (426) dürfen nicht verwechselt werden die scheinbaren; die man, zum Unterschied, nennen kann: moralische Naturanlagen. Diese machen den Menschen zur Tugend geneigt, um theils den Zweck, theils die Form derselben zu lieben; aber nach der Regel des naturmäßigen Willens, d. h. wiefern theils der Erfolg, theils die Denkungsart der Tugend angenehm ist und mit dem Interesse des Naturtriebes einstimmt.

Obgleich die beyden Begriffe, Moralisch und Natur, einander eigentlich widerstreiten: so wird man mir doch den Ausdruck, moralische Naturanlagen, verzeihen; da man sehr deutlich siehet, daß ich damit nichts anders meine, als einen auf die Weltzwecke eingerichteten Mechanismus in dem menschlichen Willen.

§. 428.

Die moralischen Naturanlagen (427) machen geschickt zu tugendartigen Handlungen; die wahren moralischen Fähigkeiten (426) allein, zur Tugend. Der Unterschied unter jenen, und diesen ist ganz der Kantische Unterschied unter Legalität, und Moralität. Jene beruhen in dem naturmäßigen, diese in dem vernunftmäßigen

Willen; der die eigennützigen Triebe wenigstens in dem Grade einschränkt, daß die Vernunft sie nicht billigt und er, der Wille selbst, mit möglichstem Streben nach wahrer Moralität, davon abstehet.

§. 429.

Dieser Unterscheidung zufolge handelt dieses Hauptstück, in zwey Abschnitten, 1) von den scheinbaren, 2) von den wahren moralischen Fähigkeiten des Menschen (426, 427).

Erster Abschnitt.

Von den scheinbaren moralischen Fähigkeiten, oder von den moralischen Naturanlagen des Menschen.

§. 430.

Daß die moralischen Naturanlagen nicht wahre moralische Fähigkeiten sind: das ist gesagt in dem 427. und 428. §.

§. 431.

Zu den moralischen Naturanlagen (427, 430) gehören: 1) der moralische Verstand; 2) der

moralische Sinn, (etwas anders, als das moralische Gefühl, s. II. Abschn.); 3) die Sympathie; 4) die Geselligkeit. Sonach enthält dieser Abschnitt vier Lehren.

§. 432.

In jeder dieser vier Lehren (431) wird untersucht, was die in einer jeden zu erklärende Naturanlage ist; 2) in welchem Verhältnisse sie stehet mit dem Begriffe der Tugend.

I.

Der moralische Verstand.

§. 433.

Der Mensch hat von Natur moralischen Verstand (431), (etwas anders ist die moralische Vernunft *)); sofern er, vermöge seiner natürlichen Anlagen zum Nachdenken und Urtheilen, aufgelegt und geschickt ist, entweder selbst auszudenken, oder zu begreifen und als wahr zu erkennen irgend ein System von niedern, d. h. nicht in dem Wesen der Vernunft (163) beruhenden, Grundsätzen über seine praktische Be-

stimmung auf der Erde und über die Mittel dieselben zu erreichen.

*) Die ratio practica der Moralphilosophen der vorigen Zeiten ist nichts Anders, als das, was ich moralischen Verstand nenne: ein System von empirisch-praktischen Grundsätzen, die, wie Kant sich ausdrückt, keine absolute, sondern nur eine komparatife Allgemeinheit haben. Der würde sich sehr irren, welcher bey ihrem dictamine rectae rationis an das reine Moralgesetz denken wollte. Ratio practica, sagt z. B. Cumberland, recta dicitur — quae vere pronuntiat, quinam nostri consilii ac voluntatis effectus nos aliosque beatissimos constituent, et quo modo eos quam certissime producemus. Legg. Nat. II. 7. p. 86. vergl. Cap. 7. Eben das versteht Puffendorf darunter: Rectae rationis dictamina sunt vera principia, quae cum rerum natura probe obseruata conueniunt. I. N. Lib. II. Cap. 3. §. 13. Und nichts anders heißt Vernunft meistenthells auch bey Wolfen, wenn er die Vernunft als die Urheberin des Moralgesetzes aufstellt: „Weil unsere freyen Handlungen, durch „dasjenige, was aus ihnen nothwendig folgt, „gut oder böse werden; so wird zur Beurtheilung der„selben eine Einsicht in den Zusammenhang der Din„ge erfordert. Da nun die Einsicht in den Zusam„menhang der Dinge die Vernunft ist: so wird das „Gute und Böse durch die Vernunft erkannt. Und „demnach lehrt uns die Vernunft, was wir thun und „lassen sollen; das ist, die Vernunft ist die Lehrmei„sterin des Gesetzes der Natur" u. s. w. Vern. Ged. v. d. M. Thun und Lassen §. 24. Daß die Alten, und namentlich Plato, diesen moralischen Verstand Vernunft nennen, ist schon anderwärts (Anm. z. 336 §.) erinnert worden.

§. 434.

Dieſe niedern Grundſätze (433) ſind nichts anders, als die in dem II. Abſchn. des I. Hauptſt. betrachteten materialen Moralprinzipe, denen entgegengeſetzt wird das formale Prinzip der reinen Vernunft (171). Auch in dieſer Unterſcheidung erhellet deutlich der Unterſchied unter moraliſchem Verſtand und moraliſcher Vernunft.

§. 435.

Vermittelſt des moraliſchen Verſtandes (433) entdeckt alſo der Menſch irgend einen ſubjektiſen Grund zur Mäßigkeit und zum Wohlwollen, und in ſofern, wenn auch nicht zur Tugend, doch zu einem tugendförmigen Leben: indem er, als Regel ſeiner Handlungen, in Betrachtung ziehet entweder göttliche Geſetze (Pr. d. göttlichen Willens 200); oder die Maximen der Rechtſchaffenheit, Billigkeit und Menſchenliebe, (Pr. d. Wohlwollens 241); oder, zufolge der Welterfahrung, den Zuſammenhang ſeiner wahren Glückſeligkeit, mit der weiſen und klugen Behandlung ſeiner natürlichen Neigungen, (Pr. d. Vollkommenheit oder der Selbſtliebe 219).

§. 436.

Nach der obigen Darstellung (434, 435) ist der moralische Verstand nichts anders als eine natürliche Anlage zu einem der drey niedern Moralsysteme (198).

§. 437.

Betrachtet in Beziehung auf das Prinzip des göttlichen Willens (435) ist der moralische Verstand, jenachdem der göttliche Wille gedacht wird entweder als drohend, oder als seligmachend, eine Anlage entweder zur moralischen Gottesfurcht, oder zur moralischen Gottesliebe.

§. 438.

Betrachtet in Beziehung auf das Prinzip des Wohlwollens (435) ist der moralische Verstand eine Anlage die Rechtschaffenheit, oder das Menschengeschlecht hochzuschätzen, dem sie, mit Aufopferung der eigennützigen Triebe, erwiesen wird.

§. 439.

Betrachtet in Beziehung auf das Prinzip der Selbstliebe (435) ist der moralische Verstand eine Anlage entweder die moralische Zufriedenheit (283) vorzuziehen dem Wohlergehen (282),

oder sich, durch Mäßigkeit und Wohlwollen und mithin durch ein tugendförmiges Leben, die feinsten und dauerhaftesten Freuden des Wohlergehens zu verschaffen.

§. 440.

Im letztern Falle (439) gehet der moralische Verstand über die moralische Klugheit.

§. 441.

Wenn die moralische Klugheit (440) nicht verbunden ist mit dem Wahne, daß ihre Denkungsart Tugend sey, sondern vielmehr mit dem Selbstbewußtseyn der Eigennützigkeit und mit dem Gedanken, daß sie, die bloß eigennützige Klugheit, angesehen werden müsse, als die einzige Norm des menschlichen Verhaltens: dann ist sie nicht ein in Naturanlagen beruhendes, sondern ein theils durch philosophische, theils durch leidenschaftliche Verirrungen erzeugtes System des Antimoralismus (Anm. z. 198. §.).

§. 442.

Jeder Mensch hat eine natürliche Anlage zu einem der drey niedern Moralsysteme (436), und in sofern moralischen Verstand. Für wel-

ches er sich am meisten erklärt: das hangt ab von seinen übrigen Eigenschaften und Verhältnissen.

---

§. 443.

Das Verhältniß des moralischen Verstandes gegen die Idee der Tugend (432) ist sehr leicht zu beurtheilen aus dem anderwärts bestimmten Werth der materialen Moralprinzipe, in deren Einsicht er beruhet.

§. 444.

Der moralische Verstand, nach diesem Maaßstabe beurtheilt (443), ist eine Anlage zu tugendförmigen Gesinnungen und Handlungen, nicht aber zur Tugend selbst; also nicht eine wahre moralische Fähigkeit, sondern eine scheinbare (427).

II.

Der moralische Sinn.

§. 445.

Der moralische Sinn (431) ist etwas ganz Anders, als das moralische Gefühl *); (s. II. Abschn. II.) Dieses ist das undeutliche Bewußt-

seyn des formalen Moralgesetzes (171): jener ist das undeutliche Bewußtseyn des materialen Grundsatzes vom Wohlwollen (241).

*) Es ist der Moralphilosophie sehr nachtheilig, daß man die beyden Ausdrücke: moralischer Sinn und moralisches Gefühl: wie gleichdeutig behandelt und so zwey ganz verschiedene Dinge, ohne sie unter einem höhern Gattungsbegriff als Arten zu sondern, mit einander vermischt. Daß das undeutliche Bewußtseyn des Moralgesetzes, welches in dem ernsthaften Tone des Gewissens spricht, mit der ästhetischen Entzückung an dem Schauspiel der Glückseligkeit, oder an der Erhabenheit und Schönheit der Tugend, nicht die geringste Aehnlichkeit hat: das ist doch wohl, dünkt mich, ganz einleuchtend. Was also Hr. Pr. Kant und nach ihm Hr. Pr. Jakob (Verm. Abhandl. V.) über und gegen das moralische Gefühl sagt, das gilt meist alles nur von dem moralischen Sinn, dessen Empfindungen Shaftesbury und Hutcheson so reizend geschildert haben. Hätte dieser letztere Schriftsteller das undeutliche Bewußtseyn des Moralgesetzes als die Richtschnur der menschlichen Handlungen aufgestellt, (er meint aber das Vergnügen an beförderter Glückseligkeit und an den Gesinnungen des Wohlwollens): so dürfte sich Kant wohl nicht so unbedingt, wie er nun mit Recht gethan, gegen sein System erklärt haben; s. die II. Lehre des II. Abschn. — Ueberhaupt weiset das Wort Gefühl immer auf etwas hin, das in dem Erkenntnißvermögen vorgehet; und ich kann mich unmöglich zu dem Kantischen Sprachgebrauche verstehen, der es für Empfindung nimmt. Mehr davon in einer Anmerkung im II. Hauptst. des II. Buches. Die Regungen des moralischen Sinnes also

sind Empfindungen: die undeutlichen Aeußerungen der moralischen Vernunft sind Gefühle; d. h. undeutliche Urtheile.

§. 446.

Beyden, dem moralischen Gefühl und dem moralischen Sinn (445), ist gemein die Fertigkeit zu beurtheilen eigene und fremde Handlungen.

§. 447.

Eine Handlung, sofern sie undeutlich gedacht wird als einstimmend mit dem Moralgesetz, erscheint in dem Selbstbewußtseyn (445) als etwas Wahres und Vernunftmäßiges: sofern sie undeutlich vorgestellt wird als gemäß dem Wohlwollen, erscheint sie als etwas entweder Großes, oder Schönes. So urtheilt also (446) das moralische Gefühl, nach undeutlichen vernunftmäßigen, der moralische Sinn nach undeutlichen ästhetischen Merkmalen.

Dieser moralische Sinn, zusammengesetzt aus Theilnehmung an Glückseligkeit, und aus einem ästhetischen Geschmack an der Tugend überhaupt, ist zwar, natürlicher Weise, von jeher in der menschlichen Natur wahrgenommen, aber in das System der Moralphilosophie zuerst von dem Lord Shaftesbury eingeführt worden. Ihm mißfielen die zum Theil mystischen Lehrsätze von dem Gewissen; und eben so we-

lig wollte er sich zu angebohrnen Moralgesetzen verstehen, denen Cudworth durch seine unphilosophische Darstellung (de aetern. Justi et Honesti Nott.), und Locke, Shaftesburys verbundenster Freund, durch seine beredte Widerlegung, allen Kredit entzogen hatte. Gleichwohl konnte er in dem Menschen die natürliche Geneigtheit zur Tugend nicht verkennen: und so versucht er diese aus einem eigenen Sinne zu erklären; kraft dessen der Unterschied unter Tugend, und Untugend, unabhängig von allen Kenntnissen und Erfahrungen, empfunden werde. In tiefe psychologische Untersuchungen geht jedoch Shaftesbury nicht ein: er giebt von diesem moralischen Sinne nirgends eine Definizion; vielweniger erklärt er sich, wiefern er angebohren seyn könne. Aber das sagt er bestimmt genug, daß er angebohren und dem ästhetischen Sinne analogisch sey; daß die Tugend, wie die Schönheit, Vergnügen, und die Untugend, wie die Häßlichkeit, Mißvergnügen erwecke; daß die Schönheit der Tugend in der Beziehung auf den kosmischen Zweck der Glückseligkeit ihren letzten Grund habe: und also der moralische Sinn mit dem wohlwollenden Interesse für Glückseligkeit in dem innigsten Zusammenhange stehe: s. a. O. B. I. P. II. Sect. III. p. 28, 29 ff. Er nennt ihn a natural Prevention et Prepossession in favour of the moral Distinction; a real Antipathie to Injustice p. 44. — Dieser moralische Sinn hat, besonders bey den brittischen Philosophen, viel Glück gemacht. Vornehmlich Hutcheson redet sehr viel davon, und macht die Anwendung allenthalben gegen das System der Selbstliebe. Sittenl. 1. Kap. Abh. v. m. Gef. (in den Unters. über die Leidensch.); Ueber Schönheit und Tugend, II. Abh. Hutcheson hat jedoch nirgends diesen moralischen Sinn zu einem höchsten Prinzip der Moral

erheben wollen, wie Kant ihm Schuld giebt. Sein Moralprinzip ist das Gesetz des Wohlwollens. Um nun zu zeigen, wie gemäß dieses Gesetz der Natur des Menschen sey, beruft er sich auf das undeutliche Bewußtseyn desselben, auf den moralischen Sinn: aber nicht als auf einen höhern Grund, weil das Wohlwollen Vergnügen mache, sondern als auf ein Beweismittel seiner Existenz. Ganz so, wie Kant sich, bey dem formalen Moralprinzip, auf das moralische Bewußtseyn beruft: ohne darum das moralische Bewußtseyn als das höchste Moralprinzip darzustellen. — Ein großer Freund dieses moralischen Sinnes ist auch Hume. Jedoch sondert er die Schätzung des Nützlichen und Schädlichen in moralischen Handlungen, von der Empfindung des Schönen und Häßlichen. Jene, sagt er, ist die Sache des Verstandes: diese schreibt er dem moralischen Sinne zu; den er eben so, wie Shaftesbury, als einen Zweig des ästhetischen Geschmacks betrachtet: Principles of Morality; in den Eff. on several Subjects; vornehmlich on moral sentiment, p. 467, ff. Hume kann, aus diesen Aufsätzen zu urtheilen, über die ersten Gründe der Moralphilosophie nie sehr scharf nachgedacht haben. — Was Home (Principles of Morality and Rel. Eff. II. und Hist. of Man, B. III. Eff. II.) über diesen Gegenstand sagt, zeichnet sich durch nichts aus, als durch die Art, wie er Hutchesons Prinzip des Wohlwollens, als Grund der Moral, bestreitet und dem Prinzip der Selbstliebe unterordnet. Ferguson (Hist. on civ. Soc. I. 6.) gehet auch nicht weiter, als Shaftesbury, und mengt andere moralische Empfindungen in den moralischen Sinn mit ein, die nicht dazu gehören. — Diese Lehre hat auch Gegner gefunden; die jedoch eigentlich nicht den mor. S., sondern nur die Voraus-

setzung bestritten haben, daß er angebohren sey. Berkeley erklärt sich dagegen in einem sehr lebhaften und beynahe satyrischen Tone, den man sich kaum würde erklären können, wenn man nicht wüßte, daß er überhaupt gegen Shaftesbury eingenommen war. Alciphron Vol. I. Dial. 3. — Basedow meint die Unmöglichkeit eines angebohrnen m. S. gegen Hutcheson einleuchtend zu beweisen, indem er einwendet: daß das Verhältniß unserer Handlungen gegen den objektiven Zweck der Glückseligkeit, und also (seinem System nach) die sittliche Beschaffenheit derselben, erst aus der Erfahrung erkannt werden müsse. Philalethie I. Th. S. 43. ff. Darauf ist in dem 457. S. geantwortet. — Smith (Theory of mor. Sentiment, P. VI. Sect. III. 3.), der mit einer zu großen Vorliebe für seine Sympathie eingenommen ist, als daß er diesen Gegenstand unbefangen untersuchen könnte, faßt den moralischen Sinn eigentlich nur bey einem Nebensatze, den Hutcheson beybringt: daß nämlich dieser Sinn nicht selbst etwas Moralisches sey, so wenig als der theerische Geschmack etwas Süßes, oder Bitteres, und mithin Moralität nur in den Empfindungen gesucht werden könne, welche die Tugend oder Untugend errege. Smith antwortet: Eine unrichtige Empfindung, welche das moralisch Böse billigt, wird ja selbst, eben so wie eine böse Handlung, als etwas Böses empfunden. Allerdings ist eine unrichtige Empfindung selbst etwas Widriges. Das Urtheil des schlechten Geschmacks über ein schlechtes Gemählde, ist nicht viel weniger unangenehm, als das schlechte Gemählde selbst. — Alle Einwürfe gegen den angebohrnen moralischen Sinn übertrifft, ohne Vergleich, die Schrift des Herrn Feder: Ueber das mor. Gef. Aber auch dieser scharfsinnige Philosoph geht, wie Basedow, von

der Voraussetzung aus, daß die sittliche Beschaffenheit unsrer Handlungen, vor ihrer empirisch erkannten Beziehung auf den Zweck der Glückseligkeit, nicht beurtheilt werden könne. — Was Herr Pr. Eberhard in seinem Amyntor (S. 67 ff. und in den Zusätzen, S. 24.) über diesen Gegenstand sagt, betrifft mehr das moralische Gefühl.

§. 448.

Das Aesthetische (447) des Wohlwollens (445) beruhet einestheils in der Materie desselben, in der beförderten objektifen Glückseligkeit; anderntheils in der Form, in den dabey zum Grunde liegenden uneigennützigen Antrieben.

§. 449.

Die Materie, den Erfolg des Wohlwollens (448) empfindet der moralische Sinn mit Freude: gegen die Form desselben (448), gegen die uneigennützige Gesinnung, empfindet er, je nachdem die Uneigennützigkeit entweder groß erscheint, oder schön, bewundernde Verehrung, oder Liebe.

§. 450.

Obwohl der moralische Sinn meist immer sich einbildet und vorgiebt, zum Gegenstand zu haben die Tugend selbst und ihre Form (448): so hat doch, zumal in Menschen von der gewöhnlichen Empfindsamkeit, den größern, ob-

wohl minder bemerkten, Antheil daran der Gedanke der Glückseligkeit, als des Zweckes oder Erfolgs.

§. 451.

Der m. S. ist zunächst ein Zweig des ästhetischen Sinnes (447) für das Erhabene und Schöne. Daher pflegt die Reizbarkeit und Feinheit desselben in gleichem Grade zu seyn mit der ästhetischen Kultur.

§. 452.

Die Kultur, welche den m. S. ausbildet (451), bestehet 1) im Interesse an Glückseligkeit und Elend und überhaupt an dem Zustande der Menschheit; 2) in einem feinen Geschmack an den ästhetischen, d. h. schönen oder erhabenen Eigenschaften und Erscheinungen der Tugend (449).

§. 453.

Aus dieser Abhängigkeit des moralischen Sinnes von dem Vergnügen an objektifer Glückseligkeit auf der einen, und von dem ästhetischen Geschmack auf der andern Seite (452), erhellet, daß der m. S. nicht eine für sich bestehende Quelle eigener Empfindungen, mithin

nicht, in der eigentlichen Bedeutung, ein besonderer Sinn, also auch nicht ursprünglich sey.

§. 454.

Wer unter einem angebohrnen m. Sinne, einen absolut ursprünglichen, von keiner andern Quelle der Empfindungen abhangenden versteht*): der leugnet, sofern der m. S. großentheils in dem ästhetischen Sinne für das Schöne beruhet (452, 453), mit Recht, daß es einen angebohrnen moralischen Sinn gebe.

*) Tieftrunks Tugendlehre. S. 151.

§. 455.

Wiefern jedoch die ästhetische Vollkommenheit der Tugend (448) eine Art der ästhetischen Vollkommenheit überhaupt ist: sofern ist auch der Sinn für jene schon völlig bestimmt durch den Sinn für diese. Demnach ist allerdings in dem angebohrnen ästhetischen Sinne enthalten der moralische. Aber der letztere ist kein Sinn für sich.

§. 456.

Daß der m. S. ohne Kultur (451) unentwickelt bleibt: das beweiset nicht, daß er durch die Kultur, und in sofern auf dem empirischen Wege,

entstehet. Die Kultur giebt dem m. S. nur seine Gegenstände, aber nicht das Daseyn.

§. 457.

Ohne Grund setzt man dem angebohrnen m. S. (454) entgegen, daß erst der Erfolg, und also die Erfahrung, das Wesen tugendhafter Handlungen bestimmen könne. Denn der m. S. hat nicht bloß zum Gegenstande den wirklichen, oder gedenkbaren Erfolg der objektifen Glückseligkeit, sondern vornehmlich die allgemeine Beabsichtigung des Erfolgs. Und wo dieser auch verfehlt wird von dem Handelnden: da bleibt dennoch das irrende und verunglückte Wollen der Glückseligkeit, dem m. S. ein Stoff des ästhetischen Vergnügens (451).

§. 458.

Weil der m. S. in seiner Entwickelung abhangt von der Kultur der Menschenliebe und des Geschmacks (452): so ist begreiflich die gänzliche Stumpfheit desselben in Menschen, die, vermöge ihrer Verhältnisse, dieser Kultur beraubt, oder auch, wegen besonderer Fehler der Organisazion, derselben unfähig sind.

Tieftrunk a. a. O.

§. 459.

Die Verschiedenheit des m. S. unter den Menschen beweiset eben so wenig gegen die angebohrnen Anlagen desselben, als die Verschiedenheit des ästhetischen Geschmacks, gegen einen angebohrnen Geschmack.

---

§. 460.

Da wo der m. S. zum Gegenstande seines Vergnügens hat die sinnlich erscheinende vernunftmäßige Harmonie der Tugend *), wie z. B. in den Handlungen der Gerechtigkeit, gränzt er sehr nahe an das moralische Gefühl. Jedoch bleibt er auch hier, durch das ihm beygemischte Vergnügen, wesentlich von demselben unterschieden. Denn das moralische Gefühl ist begleitet nur von Wohlgefallen (365), nicht von Vergnügen.

*) Dieser Theil des moralischen Sinnes, das Vergnügen an der innern logischen Harmonie der Tugend, ist einer von den Lieblingsgegenständen des geistreichen Plato: er behandelt ihn aber, wie meist immer seine Lieblingsgegenstände, mehr dichterisch, als philosophisch. Die Folge davon ist, daß er zuweilen ganz entfernte Gedanken daran knüpfet; die aber am Ende doch auf den Hauptgedanken eine sehr nahe Beziehung haben, und alle zusammen unter

sich ein Ganzes und eine Art von System ausmachen. Originell ist unter andern der Zusammenhang, in den er den moralischen Sinn auf der einen Seite mit der Musik, und auf der andern mit der Liebe zu bringen weis; und zwar so, daß seine Ideenlehre gleichsam das Band ist, welches diese drey, dem ersten Anscheine nach, ungleichartigen Dinge, nicht allein in der Einbildungskraft, sondern auch in dem Verstande, mit einander verbindet. Erstens die Musik. Von dieser und von ihrem Antheil an der geistigen Kultur des Menschen redet Plato oft in solchen Ausdrücken, daß man beynahe glauben möchte, er nehme das Wort in einem figürlichen Verstande, und meine etwas Anders damit, als die eigentlich so genannte Tonkunst: aber indem er diese wirklich meinet, stellt er sie dar als die Kunst der Harmonie. Harmonie nun ist Einstimmung und Wahrheit; und Tugend ist auch Einstimmung und Wahrheit: und so wird die Musik das große Mittel, den Geist in dem Gefühle des Einstimmenden und Wahren zu üben, und an die Unterscheidung der moralischen Harmonie und Disharmonie zu gewöhnen. Rep. III. p. 401. Tom. III. Μαλιστα καταδυεται εις το εντος της ψυχης ὁ τε ρυθμος και ἁρμονια, και ἐρρωμενεστατα ἁπτεται αὐτης, φεροντα την εὐσχημοσυνην, και ποιει εὐσχημονα, ἐαν τις ὀρθως τραφη; εἰ δε μη τουναντιον· και ὁτι αὖ των παραλειπομενων και μη καλως δημιουργηθεντων, ἡ μη καλως φυντων ὀξυτατ' ἂν αἰσθανοιτο ὁ ἐκει τραφεις ὡς ἐδει, και ὀρθως δη δυσχεραινων, τα μεν καλα ἐπαινοι, και χαιρων και καταδεχομενος εἰς την ψυχην τρεφοιτ' ἂν ἀπ' αὐτων, και γιγνοιτο καλος τε κἀγαθος· τα αἰσχρα ψεγοι τ' ἂν ὀρθως και μισοι, ἐτι νεος ὢν πριν και λογον δυνατος εἰναι λαβειν! ἐλθοντος δε του λογου ἀσπαζοιτ' ἂν αὐτον, γνωριζων δι' οἰκειοτητα μαλιστα, ὁ αὐτω τραφεις. Plato

will sagen: die musikalische Harmonie ist eine sinnliche Erscheinung der Harmonie der Vernunft und, sofern die Tugend Vernunft ist, der Tugend: mithin ist das Vergnügen, welches der Geist daran empfindet, als ein Vergnügen an dem Vernunftmäßigen und Moralischen, und sonach als eine Uebung des moralischen Sinnes, zu betrachten. Plato stellt daher die Tugend so gern als eine innere Harmonie der Seele dar; wie z. B. Rep. IV. p. 444. die Gerechtigkeit. Man muß aber hier in Rücksicht nehmen, daß das System der Wahrheit und Tugend dem Menschen angebohren, oder vielmehr von seinem glücklichen Zustande her, da er in dem göttlichen Ideenreiche lebte, noch im Andenken ist: also tritt hier die Platonische ἀναμνησις mit ein. Darauf weisen, wie es mir scheint, in der obigen Stelle die letzten Worte hin: γνωριζων δ' οικειοτητα μαλιστα. Nämlich: auch schon ehe die Vernunft entwickelt ist, wird der Mensch in der Musik die Wahrheit der Harmonie empfinden, und dadurch das moralisch Gute und Schöne lieben lernen: desto mehr aber wird er sich nachher, durch ihren Einfluß, für das Wahre und Gute erklären, mit welchem er schon früher vertraut war. Daher ist es nun auch nicht zu verwundern, wenn Plato, Rep. VII. p. 131 die Musik, als Mittel der höhern Geisteskultur, der Dialektik an die Seite setzt. Denn Dialektik heißt hier, wie so oft beym Plato (I. Anm. z. 21. §.) die Lehre von den übersinnlichen Vernunftideen. — Ob schon Pythagoras, bey seiner bekannten Verehrung gegen die Musik, so weit gedacht habe: darüber läßt sich mit Gewißheit nichts sagen. Was die spätern Pythagoräer davon anführen, das weiset nur auf die bekannte Gewalt dieser Kunst über die Leidenschaften und über das Nervensystem hin. Porphyr. Vit. Pythag. p. 195.

Jamblich. Vit. Pyth. p. 108. — Zweytens die Liebe. Darunter verstehet Plato überhaupt einen zwar geistigen, aber doch im Grunde immer noch sinnlichen, Genuß der Wahrheit und Vollkommenheit des Schönen. Das Schöne aber ist das Wahre und Vollkommene selbst, oder vielmehr ein Abglanz des Wahren und Vollkommenen. Sofern das Schöne mit dem Wahren und Vollkommenen einerley ist; sofern ist es eine allgemeine Idee und, gleich allem, was dieser Philosoph Idee nennt, ewig, unveränderlich und gleichsam selbstständig. Alles, was schön ist, das ist es, sofern es unter diesen Gattungsbegriff gehöret. Sympos. p. 211. Tom. III. Diese allgemeine Idee hat Plato im Sinne, wenn Sokrates (Hipp. maj. p. 287. Tom. III.) immer dem Hippias antwortet: ich will nicht wissen, was schön, sondern was das Schöne ist. Diese Schönheit zeigt sich uns in diesem Erdleben nur unvollkommen: in jenem glückseligen Zustande, in den wir nach dem Tode wieder eingesetzt zu werden hoffen, wurde sie unmittelbar mit dem Geiste angeschaut. Phaedr. p. 250. Tom. III. Καλλος δε τοτε ην ιδειν λαμπρον, ὁτε συν εὐδαιμονι χορῳ μακαριαν ὀψιν τε και θειαν ἑπομενοι etc. und nachher: δευρο τε ἐλθοντες κατειληφαμεν αὐτο (καλον) δια της ἐναργεστατης αἰσθησεως των ἡμετερων σωματος ἐναργεστατα. Zu dem Anschauen dieser Schönheit gelangt man stufenweise. Der erste Anfang ist der Umgang mit schönern Gegenständen der Sinne, besonders mit schönen Männern: aber alles das ist nichts gegen die Schönheit der Weisheit und Tugend, welche wir in der Seele eines wahrhaft liebenswerthen Mannes entdecken. Rep. III. p. 402. Diese ist der Gegenstand der wahren, reinen Männerliebe, welche von der himmlischen Venus herstammt; nicht von der gemeinen,

die nur wollüstige Frauenliebe einflößet. Dadurch gelangt man endlich zu dem Genuß der Schönheit des Wahren (καλα μαθηματα) und des absolut und an sich Schönen selbst; indem man damit zugleich der Gottheit ähnlich wird. Sympos. p. 211. Phaedr. p. 252 seq. Das Letztere, die Verähnlichung mit Gott, haben nachher die Neu-Platoniker sehr weit getrieben und eine wirkliche Vereinigung mit Gott daraus gemacht: s. Plotin. Enn. I. Lib. VI. Das abgerechnet, kann dieser kleine Aufsatz des **Plotin** von der Schönheit ziemlich als ein Kommentar über den **Plato** angesehen werden: auch den moralischen Sinn erwähnt er §. 4. ziemlich bestimmt; vergl. Enn. III. Lib. V. 4. Es verdient noch angemerkt zu werden, daß **Plato** diese edle, geistige Liebe nicht allein als einen feinern Sinn für moralische Vollkommenheit, sondern zugleich als ein Streben darstellt, die moralische Vollkommenheit in der Welt zu befördern, und gleichsam durch eine Art von Seelenbegattung, (bey der er sich in dem Sympos. sehr lange aufhält), fortzupflanzen. Und hier geht sie nun über in den Trieb zu lehren und in den Hang zu wohlgesinnten Jünglingen. — Da nun, wo **Platons** Liebe moralischer Sinn ist, hangt sie wiederum mit der Musik zusammen: daher kommt er einmal (z. B. Rep. III. p. 403) von der Musik auf die Liebe; ein andermal (Sympos. p. 187) von der Liebe auf die Musik, und nennt die Musik παρα ἁρμονιαν και ρυθμον ἐρωτικην ἐπιστημην.

---

§. 461.

Der m. S. erhöht die Sympathie und wird gegenseitig verfeinert von ihr, ist aber nicht in ihr gegründet.

§. 462.

Der m. S. belebt das Wohlwollen vermöge des ihm inwohnenden Interesse für die Glückseligkeit des Menschengeschlechts (452); mäßigt die eigennützigen Neigungen durch Delikatesse und Anständigkeit, und erhebt die Seele, durch die begreifliche Einmischung des Enthusiasmus und Stolzes, zur Großmuth und Aufopferung. Und so ist er auf alle Weise die Quelle der schätzbarsten Gesinnungen und Handlungen.

§. 463.

Wenn man jedoch den m. S. sofern er getrennt von der moralischen Vernunft bestehet, genauer zergliedert: so löset er sich auf in lauter eigennützige Empfindungen und Neigungen der Selbstliebe; die in fremder Glückseligkeit das Vergnügen der Sympathie, und in dem Wohlwollen mehr ästhetische, als vernunftmäßige Vollkommenheiten schätzen.

§. 464.

Diesemnach ist der m. S. keine wahre moralische Fähigkeit, sondern nur eine moralische Naturanlage; in der nur Bewunderung verdient die göttliche Weisheit, welche dadurch den Zweck der

Glückseligkeit befördert; nicht aber geschätzt werden kann die Moralität des Menschen.

§. 465.

Nur da, wo der m. S. von einer Seite zusammenhangt mit dem moralischen Gefühl, und durch dieses mit der moralischen Vernunft (460), kann desselben Kultur beförderlich seyn der Moralität selbst.

III.

Die Sympathie.

§. 466.

Unter der Sympathie (431) wird, in der Moralphilosophie *), verstanden eine Eigenschaft des Menschen, vermöge der Empfindungen Anderer übergehen in ähnliche Empfindungen in ihm selbst; indem er die Aeußerungen davon sich, entweder durch die Sinne, oder durch die Phantasie, vorstellt; oder kürzer: die Harmonie des Empfindungsvermögens unter den Menschen.

*) Denn die Sympathie kann auch überhaupt psychologisch untersucht werden. Und da hat denn das Wort erstens eine beynahe mystische Bedeutung, in

der es eine geheime Kraft der geistigen Natur anzeigen soll, durch welche Menschen zu gegenseitiger Liebe mit einander verbunden werden. Dieser setzt man die Antipathie entgegen. Ein andermal heißt Sympathie so viel, als eine fast mechanische und von vorher gegangner Verähnlichung des Zustandes und der Empfindungen meist unabhängige Geneigtheit zur Nachahmung; die Herr Reche (Vers. über d. humane Sympathie, S. 39. ff. u. S. 57 ff.) mit Grund von seinem Gegenstande absondert. Jedoch können die Fälle, die dieser Schriftsteller S. 44 und S. 50 anführt, sehr oft eben so gut Erscheinungen des bloßen Nachahmungstriebes, als der eigentlichen Sympathie seyn. Ein klassisches Beyspiel von jenem wäre für Herrn Reche der berühmte Nervenkranke, Donald Monroe, gewesen, der alle ihm vorkommende Bewegungen, unwillkührlich, nachmachte. Die Theorie dieses Nachahmungstriebes ist trefflich abgehandelt in Tetens Vers. über die m. Natur, B. I. Vers. X. III. 3. S. 664 ff. Ich schränke mich aber bloß auf die moralische Sympathie ein, und empfehle denen, die mehr Stoff zur allgemeinen Theorie der Sympathie wünschen: die Betrachtungen über Wohlwollen, Sympathie ꝛc. (von Hrn. Hunger) und die nur angeführte Schrift des Hrn. Reche.

§. 467.

Es giebt eine Sympathie der angenehmen, und der unangenehmen Empfindungen; Sympathie des Vergnügens, und Sympathie des Schmerzes. Von jener rührt die Mitfreude, von dieser das Mitleiden her.

§. 468.

Es giebt eine allgemeine, und eine besondere Sympathie. In jener werden die Empfindungen des Andern erregt nur der Gattung, in dieser auch der Art, oft sogar der individuellen Beschaffenheit nach. Mit der letztern ist in dem Mitempfindenden verbunden das Bewußtseyn des Objekts oder der Ursache der Empfindung; also eine bestimmtere Vorstellung von dem Zustande des Andern. Man wird z. B. durch die Betrübniß eines Andern entweder überhaupt traurig; oder man empfindet seine Betrübniß mit Rücksicht auf ihre besondere Ursache.

§. 469.

Das moralphilosophische Interesse dieser Lehre bestehet in der Kritik des Systems einiger Weltweisen, welche die Sympathie darstellen als eine wahre moralische Fähigkeit (426).

Ich habe hier besonders zum Augenmerk genommen *Adam Smith* Theory of moral Sentiment. Dieser Schriftsteller macht die Sympathie beynahe zu der Grundanlage der ganzen Moralität. Zu diesem Behuf bemühet er sich zu zeigen: 1) einen besondern Zusammenhang ihrer Empfindungen mit einem gewissen Interesse für Tugend, Schicklichkeit, Anständigkeit und Vollkommenheit überhaupt; 2) ein in ihr enthaltenes uneigennütziges Wohlwollen; 3) die

Abhängigkeit aller moralischen Gefühle von der Sympathie. Ja er gehet so weit, daß er, in dem Menschen einen mit der Moralität genau verbundenen Trieb der Sympathie überhaupt annimmt; von welchem gleichsam Unterarten seyn sollen: 1) die Sympathie selbst; 2) das Vergnügen an gegenseitiger Sympathie mit uns; 3) das Vergnügen an fremder Sympathie, d. h. Anderer unter sich, ohne Beziehung auf uns selbst; 4) die Sympathie mit der Sympathie Anderer. Sehr nahe kommt, besonders in Ansehung des uneigennützigen Wohlwollens, welches schon Hutcheson in der Sympathie zu entdecken glaubte, (Sittenl. S. 65 ff. 102 ff.), diesen Grundsätzen Feder, Unters. über den Willen I., Th. S. 86 ff.

§. 470.

Es kommt bey dieser Kritik (469) an: 1) auf eine genaue Entwickelung des psychologischen Grundes der Sympathie und der Wirkungen, in denen sie sich äußert; 2) auf die Frage von dem moralischen Werthe, der ihr, vermöge ihres psychologischen Grundes, beygelegt werden kann.

§. 471.

I. Der psychologische Grund der Sympathie*) (470) beruhet darinn, daß der Mitempfindende, durch Vorstellungen von dem Zustande des Andern, versetzt wird in einen ähnlichen Zustand, und, sofern er sich seines ähnlichen

Zustandes bewußt wird, auch ähnliche Empfindungen erfährt. Mehr Erläuterung geben die folgenden §§.

*) Nach der in der Anm. z. 469. §. gegebenen Aeußerung darf man, auch hier, psychologische Erörterungen über die Sympathie nur sofern erwarten, als sie zu der Kritik des darauf gebaueten Moralsystems (470) gehören.

§. 472.

Die ersten*) Wirkungen der Sympathie sind Empfindungen. Das ist eine Postulatum. Eine Empfindung ist ein Bewußtseyn des Zustandes (M. Anthrop. §. 611.): diesemnach ist keine Sympathie möglich, ohne einen veränderten Zustand des Mitempfindenden.

*) Denn die nachfolgenden sind sehr oft Bestrebungen, Willensthätigkeiten.

§. 473.

Weil aber die Empfindungen der Sympathie, wenigstens eine allgemeine, Aehnlichkeit haben mit den Empfindungen des Andern (471), und keine Empfindung möglich ist ohne einen veränderten Zustand (472): so muß der Mitempfindende, um die ähnlichen Empfindungen zu erfahren, versetzt werden in einen ähnlichen Zustand.

§. 474.

Unmittelbar kann ein Mensch in den Zustand des Andern nicht versetzt werden (473), noch sich denselben, unmittelbar, denken; weil das ein von dem Vorstellungsvermögen ganz entferntes Objekt ist. Es muß also geschehen durch Vorstellungen, die er von den Aeußerungen des fremden Zustandes, entweder vermittelst der Sinne, oder der Phantasie, empfängt (471).

§. 475.

Diese Aeußerungen (474) sind entweder natürliche: Geberden, Bewegungen, Töne und andere Zeichen der Natursprache; oder willkührliche: z. B. Worte.

§. 476.

In beyden Fällen (475) entsteht die Vorstellung des fremden Zustandes (474) durch die gedächtnißmäßige Ideenverbindung: in dem ersten durch das Gesetz der Aehnlichkeit; in dem andern durch das Gesetz der Gleichzeitigkeit *); (I. 270).

*) Dieses letztere haben beyde in der Anm. z. 466. §. angeführte Schriftsteller, so wie vormals ich selbst, übersehen.

§. 477.

Die Ausdrücke des fremden Zustandes (475) können zwar auch durch die Sinne vernommen, aber der fremde Zustand selbst (474) kann nur durch die Phantasie vorgestellt werden. Das Objekt einer sinnlichen Vorstellung wird er, nur sofern er übergegangen und verwandelt ist in den selbsteigenen (473).

Jedoch beruhet die physische Anlage zur lebhaftern Sympathie, die man z. B. in dem sanguinischen Temperament und in dem weiblichen Geschlecht wahrnimmt, weniger in den Sinnenwerkzeugen, als in den Organen der Einbildungskraft.

§. 478.

Was ein Objekt der Phantasie werden soll (477), das muß, zwar nicht so wie es jetzt vorgestellt wird, aber doch seinen Theilen nach, vormals schon, entweder wirklich erfahren, oder gedacht worden seyn (M. Anthrop. 472. Anm.). Demnach muß der Mitempfindende, um von dem Zustand eines Andern eine Vorstellung zu empfangen, wo nicht diesen gesammten Zustand, doch die Theile desselben vormals entweder erfahren, oder gedacht *) haben.

*) Das ist also zwar ganz richtig, daß die Vorstellung von dem Zustande des Andern, in dieser Rücksicht,

auf dem sogenannten Gesetze der Aehnlichkeit, in der Phantasie, beruhet: aber ob ich den Zustand des Andern vormals selbst wirklich erfahren, oder nur als einen möglichen gedacht und mir vorgestellt habe: darauf kommt nichts an. Diesemnach scheint mir Hr. Junger (a. a. O.) auf Erinnerung und Selbsterfahrung, bey der Sympathie, zu viel zu rechnen. Richtiger urtheilt hier Hr. Reche. S. 168 ff.

§. 479.

Auf die Vorstellung eines fremden Zustandes folgt eben so natürlich die Veränderung des selbsteigenen und eine Empfindung in der Phantasie, wie auf das Bewußtseyn des selbsteigenen eine wirkliche und vollendete Empfindung (473). Wo aber von dem Zustande des Andern auch die allgemeinste Vorstellung nicht statt findet (478): da ist die Sympathie unmöglich.

§. 480.

Die beyden letztern §§. erklären den Mangel der Sympathie in jungen Kindern.

§. 481.

Die Vorstellung des Mitempfindenden (473) ist nie ganz, und oft sehr wenig, ähnlich dem Zustande des Andern; und so auch die dadurch in der Phantasie erregte Empfindung (479). Denn,

vermöge der Gedächtnißgesetze (476), werden in dem Mitempfindenden sehr leicht erregt Vorstellungen von einem Zustande, der jenem nur ganz entfernt ähnlich ist, oder auch, ohne ihm ähnlich zu seyn, nur dem Zeitverhältniß nach, damit zusammen hangt. Daß die Selbsterfahrungen von dem ähnlichen Zustande, in dem Gedächtniß lebhaft erweckt werden und die Sympathie verstärken, ist nicht psychologisch nothwendig.

Ich hatte in der 1. Ausgabe gesagt: „Je geringer „die Selbsterfahrung des Leidens ist; desto mehr ge„hen die Vorstellungen und mitleidenden Empfin„dungen, von dem Zustande des Leidenden, ins Un„endliche; und desto stärker ist die Sympathie.“ Diese Beobachtung war so einseitig, als die, welche man ihr entgegengesetzt hat: daß die Grade der Sympathie durch die Selbsterfahrung bestimmt werden. Das Eine ist so möglich, wie das Andere. Ueberhaupt muß man nicht vergessen, daß die Gedächtnißgesetze nie die wirkliche, sondern nur die mögliche Erweckung zusammenhangender Vorstellungen bestimmen. Es ist möglich, daß ich beym Anblick einer Wunde mich ganz und vollständig an das erinnere, was ich in dieser Art selbst erfahren habe: es ist aber auch möglich, hier kommt es auf Temperament und tausend andere Umstände an, daß das nicht geschiehet. Es ist möglich, daß ich bey dem Leiden eines Andern, welches mir, dem Grade nach, nur aus sehr unbedeutenden Erfahrungen bekannt ist, sehr wenig, und nicht mehr mitempfinde, als meine vormalige Erfahrung davon enthält. Es ist aber auch eben so mög-

lich, daß ich mir dieses Leiden, gerade darum, weil ich es, aus der Erfahrung, nicht kenne, vielleicht aber desto öfter mich, in Vorstellungen der Einbildungskraft, damit beschäftigt habe, mir als unendlich groß denke und so zu dem größten Mitleiden hingerissen werde. Ein Soldat, der die harten Strafen der Kriegszucht aus der Selbsterfahrung kennt, fühlt bey dem Schauspiel derselben oft wenig, oder gar nichts; entweder weil sein Gedächtniß zu dem Andenken an seinen ähnlichen Fall nicht lebhaft genug ist; oder auch eben darum, weil er den Grad des Schmerzes kennt, und ihn mithin, in der Vorstellung nicht übertreibt. Ein Anderer, der kaum etwas der Art, viel weniger in dem Grade, je empfunden, aber vielleicht oft, auf Veranlassung des Mitleidens, menschenfreundlich daran gedacht hat, stellt sich den Schmerz unendlich groß vor, und wird zum äußersten Mitleiden bewegt. Noch ein Anderer, der eben so wenig Selbsterfahrung davon hat, denkt und empfindet gar nichts dabey; nicht weil er diesen Schmerz nie selbst gelitten, sondern weil er, vermöge seiner Gedankenlosigkeit, nie darüber gedacht hat. Das führt denn also wieder zu dem obigen Satze hin (478): daß die Sympathie mehr in der Einbildungskraft, die das Nichterfahrene denkt, als in der Selbsterfahrung beruhet. Je weniger daher ein Mensch seine Einbildungskraft mit den Leiden und Freuden der Menschheit zu beschäftigen gewohnt ist, und je mehr er, als Egoist, nur mit seinem eigenen Zustande zu thun hat; desto weniger hat er gemeiniglich Fähigkeit zur Sympathie. Diese ist ohne lebhafte und warme Einbildungskraft durchaus nicht möglich. Die Selbsterfahrung allein macht es nicht aus: wie könnte es sonst unter den Glücklichen so viele untheilnehmende, und unter den Elenden so viele hartherzige Menschen geben?

§. 482.

Die Empfindungen des Mitempfindenden (479) können den Empfindungen des Andern allemal nur in dem Grade ähnlich seyn (481), in welchem ähnlich ist die Vorstellung des Zustandes (473).

§. 483.

Es hängen sich auch an die Sympathie an Empfindungen, welche andern, durch den Eindruck der Sympathie, zufällig erweckten Gemüths- oder Naturbewegungen angehören, und, in sofern, von der sympathischen Empfindung ganz abgesondert und unterschieden sind.

Z. B. Ein nervenschwaches Weib fällt, beym Anblick einer Wunde, in hysterische Zuckungen. Hier ist etwas ganz Anders in der Mitempfindung, als in dem Zustande des Leidenden.

§. 484.

Ein anderer Grund der Unähnlichkeit der Vorstellungen des Mitempfindenden (481) mit dem Zustande des Andern, liegt oft in der Unrichtigkeit, oder unrichtigen Deutung der natürlichen; oder willkührlichen Ausdrücke des Zustandes (475).

§. 485.

Sey aber in dem Mitempfindenden die Vorstellung von dem Zustande des Andern, und also der dadurch erregte Zustand selbst, jenem ähnlich mehr oder weniger (482): allemal geht sie über in einen Zustand des Mitempfindenden selbst; und das nächste Objekt der Empfindung, in welche dieser dadurch versetzt wird, ist sein selbsteigener Zustand (473).

---

§. 486.

Anderns anlangend den moralischen Werth der Sympathie (470): so hat man in derselben entdecken wollen: 1) ein besonderes Wohlgefallen an der Tugend; 2) uneigennütziges Wohlwollen, und mithin das Wesen der Moralität selbst. Daß in der Sympathie enthalten sey weder das Eine, noch das Andere, wird hier gezeigt (§. 487 bis 511); mit getheilter Rücksicht auf die Sympathie des Vergnügens, und des Schmerzes (467).

§. 487.

I. Das in der Sympathie irrig vorausgesetzte Wohlgefallen an der Tugend (486) löset

sich, mittelst richtiger Auslegung der zum Beweis angeführten Erscheinungen, auf in ganz natürliche Regeln des Empfindungsvermögens.

§. 488.

1) Die Sympathie des Schmerzes (467, 486) wird, in allen ihren Aeußerungen, bestimmt durch diese einzige Regel: das Mitleiden ist größer, oder geringer in dem Maaße, in welchem das Leiden scheinet größer, oder geringer zu seyn; theils vermöge der Aeußerungen (475, 484), theils vermöge des subjektifen Eindrucks, dessen der Mitleidende empfänglich ist.

§. 489.

Die allgemeine Folge der obigen Regel (488) ist, daß, unabhängig von Wohlgefallen an der Tugend (487), nur allein solche Aeußerungen des Leidenden die Sympathie des Schmerzes vermindern, oder vermehren, welche den Anschein des Leidens, in dem Mitempfindenden, entweder verringern, oder vergrößern.

§. 490.

Nur für den muthigen und noch vermögenden, unternehmenden Zorn, nicht für den gäng-

steten und verzweifelten, ist das Mitleiden schwächer; weil in jenem mehr Anschein der Schädlichkeit und Kraft, und mithin weniger Anschein des Leidens ist (488). Und dennoch hat jene männlichere Art des Zorns mehr Analogie mit der Tugend, als diese.

Die meisten dieser Erfahrungssätze, welche von diesem §. bis zum 511ten nach einander folgen, sind Widerlegungen der Schlüsse, welche Smith aus unrichtigen Beobachtungen gezogen hatte: vornehmlich B. I. Sect. I. ch. 3, 4. ff.

§. 491.

Eben dieser Anschein einer größern Schädlichkeit und Kraft und eines mindern Leidens (488), nicht das Mißfallen an Untugend (486, 487), schwächt die Sympathie für einen Schmerz, der sich durch Neid und Rachsucht ausdrückt.

§. 492.

Aus demselben Grunde (490) wird die Sympathie stärker erweckt durch niedergeschlagenen Schmerz, als durch wüthenden: aber nicht immer und nicht nothwendig stärker durch gelassenes, großmüthiges und standhaftes Leiden.

§. 493.

Uebelwollen und Feindseligkeit geben dem Leidenden ebenfalls den Anschein von Kraft (488),

und schwächen dadurch, und nicht weil es untugendhafte Aeußerungen sind (487), die Sympathie.

§. 494.

Wenn das Uebelwollen (493) getrennt ist von thätiger Feindseligkeit und von dem Vermögen zu schaden: so schwächt es die Sympathie, nur sofern der jetzt unthätige Wille noch das Ansehen der Kraft hat.

§. 495.

Ist das Uebelwollen des Leidenden (493) gerichtet gegen uns selbst: so wird die Sympathie gehindert durch die Regeln der naturmäßigen Feindschaft, und durch die in einem undeutlichen Gefühle wirksame Besorgniß, die Kraft seines Feindes zu verstärken, indem man sie, aus Mitleiden, nicht schwächte.

§. 496.

Ist das Uebelwollen des Leidenden gegen uns selbst (495) kraftlos: so pflegt es oft, indem es nun als eine Schwachheit in ihm erscheint (488), die Sympathie zu vermehren.

§. 497.

Verdiente Leiden schwächen die Sympathie, unabhängig von einem geheimen Interesse für

Moralität (487), darum, weil der, welcher damit bestraft wird, vermöge seiner Gesinnungen und Thaten, wider sich hat das Vorurtheil der Schädlichkeit und den Anschein der Kraft, also den Anschein eines mindern Leidens. Erscheint aber der leidende Uebelthäter entweder reuig und in seinem Willen gebessert, oder durch die ihm jetzt zugefügte Strafe geschwächt: so wird die Sympathie für ihn erregt.

§. 498.

Unverdiente Leiden erregen die Sympathie so stark: 1) weil der, welcher also leidet, mehr zu leiden scheint, dafern er das Gegentheil dieses Anscheins nicht offenbaret durch Ausdrücke der moralischen Selbstzufriedenheit; 2) weil der Gedanke der Schädlichkeit, der die Sympathie des Schmerzes so sehr schwächt (490, 491), hier nicht statt findet; und im Gegentheil das Mißvergnügen eintritt, daß die Kraft eines zum Wohlwollen und zur Beförderung der Glückseligkeit aufgelegten Geschöpfes, durch Leiden, beschränkt und gehindert wird.

Kant sucht hier überall ein besonderes Interesse der Moralität. Ich werde mich, im II. Abschn. in der Lehre v moral. Gef. darüber erklären.

§. 499.

Die, nach moralischen Gesetzen, noch so verdienten Leiden (497) der Unmäßigkeit, erregen nichtsdestoweniger die Sympathie, durch den dieser Untugend und ihren Folgen anhangenden Schein der Kraftlosigkeit (488); dafern nur nicht eintritt der Vorwurf der Ungerechtigkeit und des Uebelwollens, oder der Frevelhaftigkeit und eines den Gesetzen der Rechtschaffenheit und Wohlanständigkeit Trotz bietenden Karakters.

§. 500.

Weniger als alles kann aus einem moralischen Zusammenhange mit der Tugend (487) erklärt werden das Mitleiden mit denen, die wir lieben: denn ihr Schmerz ist, beynahe unabhängig von der Sympathie, schon an sich unser selbsteigener.

§. 501.

Die, welche in der Sympathie, außer dem vermeinten Wohlgefallen an Moralität (487) auch Wohlgefallen an Schicklichkeit und Anständigkeit finden, irren in der Bemerkung, daß die Sympathie des Schmerzes geschwächt werde durch unschickliche und übelanständige Aeußerun-

gen. Dieses geschiehet nur da, wo diese Aeußerungen, z. B. Heftigkeit, Wuth u. d. g. dem Leidenden den Anschein von Kraft ertheilen, und dadurch den Anschein des Leidens vermindern (488).

§. 502.

Wenn, auf dem Theater, Wehklagen über körperliche Schmerzen, über Hunger, Blöße u. d. g. statt der Sympathie, Mißfallen erwecken: so liegt der Grund davon in der Regel, welche von dem Theater ausschließt alle dem Gesichts- und Gehörsinne widrige Gegenstände. Auf ganz verschiedenen Gründen beruhet das Interesse für theatralische Personen, und für wirkliche Menschen.

§. 503.

2. Die Sympathie des Vergnügens (467, 486). Der hier vermeinte Zusammenhang mit der Moralität (487), beruhet in der irrigen Voraussetzung, daß sie ein angebohrnes Wohlwollen sey.

§. 504.

Die Sympathie des Vergnügens (503) ist nicht einmal so, wie die Sympathie des Schmerz-

ges, eine ursprüngliche Eigenschaft des Menschen, sondern ein Erzeugniß der von dem Stande der bürgerlichen Gesellschaft abhangenden moralischen Kultur. Denn das Vergnügen an fremdem Wohlstande ist nicht der Grund der Geselligkeit; aber die Geselligkeit kann die Ursache dieses Vergnügens werden. Dieses vorläufig; (s. §. 548.)

§. 505.

In dem außergesellschaftlichen Naturleben empfindet der Mensch, bey dem zunehmenden Wohlstande Anderer, die in dem furchtsamen Erhaltungstriebe liegende Besorgniß einer Verminderung seines selbsteigenen.

§. 506.

Durch die Sicherheit, welche die bürgerliche Verfassung (504) gewährt, vor den Angriffen der Beglücktern und, kraft ihres Glücks, Vermögendern, gewöhnt sich der Mensch, den Wohlstand Anderer anzusehen ohne Besorgniß.

§. 507.

Durch die Kultur der Klugheit lernt der Mensch die Glückseligkeit Anderer mit dem Interesse seiner eigenen verbinden: und durch die

Kultur der Moral wird er zuletzt fähig der Art des Wohlwollens, welches die Ansprüche der Mitmenschen ehret und sich ihrer Erfüllung freut; oder doch wenigstens fähig des von dem moralischen Ehrgeiz verfeinerten Sinnes für Glückseligkeit in der Welt.

§. 508.

Auch noch in dem durch bürgerliche und moralische Kultur gebildeten Menschen (506, 507) wird das Vergnügen an dem Glück Anderer sehr vermindert: 1) wenn das Glück ungewöhnlich groß ist und plötzlich sich zeigt; 2) durch selbsteigenes Elend; dafern nicht die Personen, denen das große Glück begegnet, in allen Verhältnissen des Orts, des Alters, Standes, Geschlechts u. s. w. ganz entfernt sind von dem Mitempfindenden.

§. 509.

Wenn untugendhafte, oder wohl gar nur unschickliche Ausdrücke des Vergnügens die Sympathie schwächen: so ist der Grund davon (487) entweder, in dem Vergnügten, ein Anschein von schädlicher Kraft, oder, in dem Mitempfindenden, ein richtiger Geschmack, dem untugendhafte und unschickliche Aeußerungen widrige Gegen-

stände sind, ohne alle moralische Hinsicht. Daher wird die Sympathie hier nicht geschwächt in denen, welche des guten Geschmacks ermangeln.

§. 510.

Auch in Menschen, denen es nicht am Geschmack fehlt (509), wird die Sympathie nicht allezeit gehindert durch unschickliche Aeußerungen des Vergnügens (509); z. B. wenn sie verbunden sind mit dem Anschein der Einfalt, oder einer dem Stolze des Mitempfindenden schmeichelhaften Demuth: z. B. bey der Lust der Kinder und der geringern Volksklassen.

§. 511.

Am meisten wird die Sympathie geschwächt durch solche unsittliche Aeußerungen (509), welche, in dem Beglückten oder Vergnügten, anzeigen ein für unsere Wohlfahrt oder Sicherheit, in dunkeln Gefühlen, bedenkliches Uebermaaß des Wohlstandes oder der Kraft: z. B. durch übermüthige Freude und Selbstgenugsamkeit; durch wildes und gleichsam drohendes Jauchzen u. s. w. Hier entsteht die Verminderung der Sympathie aus dem obigen Grunde (509).

§. 512.

II. Das uneigennützige Wohlwollen, welches man in der Sympathie zu finden meint (470), ist unvereinbar mit ihrer psychologischen Natur; nach Ausweisung der folgenden §§.

§. 513.

Alle Regungen der Sympathie sind fürs erste Empfindungen (472): jede Empfindung ist ein Bewußtseyn des Zustandes; und der Zustand ist der einzige unmittelbare Stoff aller Empfindungen.

§. 514.

Objektive Vollkommenheiten, oder Unvollkommenheiten können von dem Menschen, wenn auch gedacht und mit Wohlgefallen oder Mißfallen (365) beurtheilt, doch nie empfunden werden. Empfindungen entstehen nur allein aus der subjektiven Veränderung des Zustandes (363).

§. 515.

Diesemnach (513, 514) empfindet der Mensch, in der Sympathie, nicht den Zustand eines Andern, sondern allemal seinen selbsteigenen. Aber

der Zustand des Andern, ehe er ein Objekt werden kann der sympathetischen Empfindung, muß übergehen, auf die oben beschriebene Weise (473), in einen selbsteigenen; und indem dieser zum Bewußtseyn gelangt, wird er zur Empfindung (472).

§. 516.

Sich in den Zustand eines Andern versetzen, ohne in diesem Zustande selbst zu seyn; einen Zustand empfinden, in dem man nicht wirklich ist, sondern in dem man, unter den Verhältnissen eines Andern, seyn würde: das sind Redensarten ohne psychologischen Sinn. Man kann sich die Empfindungen eines Andern nicht vorstellen, ohne diese Empfindungen, wenn auch nur in einem niedern Grade, selbst zu haben; und man empfindet nie den Zustand, in dem man seyn würde, sondern allemal nur den, in welchem man wirklich ist.

§. 517.

Die Leiden und Freuden, in denen die Sympathie sich erweiset, beziehen sich alle auf das Wohlergehen *) (282). Da nun alle Empfindungen der Sympathie zunächst entspringen aus der

Veränderung des selbsteigenen Zustandes (515): so haben sie alle zum nächsten Objekt das verminderte, oder vermehrte Wohlergehen des Mitempfindenden selbst.

*) Mitleiden mit der moralischen Bosheit eines Andern haben, sagt man nicht: und diese Art des Mitleidens kommt auch eigentlich nicht vor. Das Mitleiden mit den äußerlichen Folgen der Bosheit bezieht sich schon auf Wohlergehen, und gehört nicht hieher.

§. 518.

Alle Empfindungen, die das Wohlergehen zum Objekt haben, sind eigennützig (285): folglich sind die Empfindungen der Sympathie, weil sie zum Grunde haben das Bewußtseyn des selbsteigenen Zustandes in Beziehung auf Wohlergehen, durchaus eigennützig.

§. 519.

So empfindet also der Mensch, in der Sympathie, seinen selbsteigenen Schmerz und sein selbsteigenes Vergnügen.

§. 520.

Nicht weniger als in ihren Empfindungen, ist die Sympathie eigennützig (478) in ihren Bestrebungen und Handlungen. Es ist der selbst-

eigene Schmerz, den die Sympathie bey dem Mitleiden abwendet; ihr selbsteigenes Vergnügen und Wohlergehen, welches sie bey der Mitfreuds befördert.

Es ist nicht psychologisch richtig, wenn man unbedingt sagt, das Mitleiden sey eine vermischte angenehme Empfindung. Eine solche wird es erst durch den Gedanken, oder durch den Willen, oder noch mehr durch das thätige Vermögen der Beyhülfe. Der erste Eindruck des Mitleidens ist allemal Schmerz, und zwar selbsteigener. Diesen Schmerz will die Natur abwenden; und so entsteht der Entschluß, oder doch wenigstens der Wunsch zu helfen; und dadurch wird dem Schmerz ein Vergnügen beygemischt. Ist das Mitleiden groß: so bleibt es, so lange die wirkliche Hülfe oder Linderung dem Leidenden nicht angedeihet, reiner Schmerz.

§. 521.

Der Irrthum derer, welche in der Sympathie die Uneigennützigkeit schätzen (514), beruhet, ganz so wie die Eintheilung des naturmäßigen Willens, in den vernünftigen und sinnlichen (411), in der Verwechselung des mit den Empfindungen verbundenen Wohlgefallens und Mißfallens (365, 412).

§. 522.

Die Empfindungen der Sympathie sind, in Menschen, die nicht bloß des Empfindens, son-

dern auch des Denkens fähig sind, allerdings verbunden mit Wohlgefallen an dem vollkommenen, und mit Mißfallen an dem unvollkommenen Zustande Anderer (412, 521). Aber dieses Wohlgefallen und Mißfallen ist Urtheil und nicht Empfindung; also nicht das Werk der Sympathie.

§. 523.

Was uneigennütziges und von der Sympathie getrenntes, reines Wohlwollen sey: das sieht man in jenen kalt weisen und tugendhaften Menschen, deren Theilnehmung bey den Freuden und Leiden Anderer blos ein Urtheil des Verstandes ist; welches jene billigt und diese verwirft, und in Ansehung jener und dieser, ohne Einmischung der Sympathie, vernunftmäßig hervorbringt reinmoralische Theilnehmung.

Diese vernünftige und pflichtmäßige Theilnehmung, welche auch Herr Reche immer mit einmischt, gehört nicht wesentlich zur Sympathie; wenn sie sie auch oft begleitet.

§. 524.

Weil dieses urtheilende Wohlgefallen und Mißfallen an dem Objekte der Sympathie, (dem

Glück oder Elend Anderer 522),) innigst und genau verbunden ist mit dem Bewußtseyn des dadurch veränderten Zustandes, also mit der Empfindung der Sympathie selbst; doch aber in dem Bewußtseyn darüber hervorragt (412): so entsteht auch hier der schon anderwärts gerügte Irrthum (M. Anthrop. §. 629 ff.), welcher in dem Gemüthe des Empfindenden, das was eigentlich Empfindung ist, vermengt mit dem, was dem Verstande angehört und unwesentlich hinzu kommt.

---

§. 525.

Auch das Vergnügen an gegenseitiger Sympathie (Anm. z. 469. §.) mit unserm Leiden, ist durchaus eigennützig (512) und sehr natürlich zu erklären 1) aus der Erleichterung, welche die Aeußerung unserer Leiden, 2) aus der Beruhigung, welche die dabey wahrgenommene Sympathie verschafft.

Auch die hier folgenden §§. sind gegen Smiths Lehrsätze gerichtet.

§. 526.

Daß jede Aeußerung des Leidens eine Erleichterung verschafft: das ist psychologisch be-

greiflich; und am allermeisten einleuchtend in Ansehung des körperlichen Schmerzes.

§. 527.

Die Aeußerung des körperlichen Schmerzes geschiehet theils durch Klaggeschrey, theils durch andere dem Gefühl des Schmerzes widerstehende und seinen Drang und Reiz abhaltende und mildernde Bewegungen.

§. 528.

Die Aeußerung anderer Leiden geschiehet durch Klagen, vermittelst der Rede.

§. 529.

Weil die Rede (528) nicht durch sich selbst Erleichterung verschafft, so wie etwa bey dem körperlichen Schmerz das Geschrey (527), sondern nur sofern sie gerichtet ist an einen wirklichen, oder eingebildeten Gegenstand: so muß ihre erleichternde Kraft erklärt werden einestheils aus dem Vergnügen zu interessieren, anderntheils aber aus der Hoffnung der Hülfe.

§. 530.

In allen diesen Rücksichten (529) erscheint das Vergnügen an der gegenseitigen Sympa-

thie des Schmerzes eigennützig (525).

§. 531.

Der Einwurf, daß die klagenden Beschreibungen eines vergangenen Leidens weder Erleichterung, noch Hülfe zur Absicht haben können, wird gehoben durch die Erwägung des Vergnügens, welches der Mensch empfindet, indem er einestheils durch die Geschichte seiner Leiden interessiert, anderntheils, sofern sie nun überwunden sind, seinen gegenwärtigen bessern Zustand damit vergleichet.

§. 532.

Die Voraussetzung, daß die Erzählung vergangener Leiden das Andenken derselben auf eine schmerzhafte Weise erneuert, ist psychologisch unrichtig. Der Mensch hat, dafern er nicht eine selbstquälende und sehr unnatürliche Anstrengung anwendet, für unangenehme Empfindungen keine Einbildungskraft (I. 1008), sondern nur Gedächtniß für ihre Ursachen und Nebenumstände.

Die, welche diesen Satz neuerlich bestritten haben, wie z. B. Herr Heydenreich, (wenn ich nicht irre in seiner Aesthetik), sind ohne Zweifel irre geführt worden, entweder durch die Verwechselung der Umstände des Leidens mit dem Leiden selbst, oder durch

die Wahrnehmung, daß der Mensch, wenn er will, (aber wie selten will er das!) von den Empfindungen des Leidens die ersten Anfänge, die niedrigsten Grade in dem Gedächtniß vorstellig machen kann, z. B. von einer schmerzhaften Wunde. Sollte aber die Gedächtnißvorstellung lebhafter werden: so müßte er die Art der Anstrengung anwenden, die man, beym Gedächtniß, das Besinnen nennt. Diese Anstrengung aber ist dem natürlichen Triebe der Glückseligkeit, der nur angenehme Empfindnisse belebt, durchaus entgegen.

§. 533.

Das Vergnügen an der Sympathie des Vergnügens (Anm. z. 469 §.) ist, weit entfernt aus moralischen Quellen zu entstehen, eine ganz natürliche Folge von der Eigenschaft des Menschen, vermöge der sein Vergnügen allzeit belebt und erhöht wird durch die Theilnahme Anderer; 2) erklärbar aus dem Einfluß der Eigenliebe; sofern Glück eine Vollkommenheit und Theilnehmung Anderer an demselben eine Art von Bewunderung zu seyn scheinet.

§. 534.

Jedoch ist im Ganzen weniger Eigennützigkeit in dem Vergnügen an gegenseitiger Sympathie, als in der Sympathie selbst.

IIII.

Die Geselligkeit.

§. 535.

Geselligkeit (431) bedeutet hier, in der allgemeinen Moralphilosophie, eine Eigenschaft des Menschen, durch die er geneigt ist, mit Menschen zusammen zu leben, in irgend einer Art von näherer, oder entfernterer Verbindung.

§. 536.

Die erste Frage dieser Lehre ist: ob diese Geselligkeit (535) eine Natureigenschaft in dem Menschen, oder die Folge besonderer Ereignisse ist? Die andere: ob sie, in dem ersten Falle, ihren Grund hat in einem uneigennützigen Wohlwollen, und in sofern angesehen werden darf als eine wahre moralische Fähigkeit (426)?

§. 537.

I. Anlangend das Daseyn der Geselligkeit, als einer ursprünglichen Eigenschaft des Menschen (536): so tritt hier ein das von Rousseau, mehr zur Beschämung des Despotismus

und zur Erhebung des bürgerlichen Elends gedichtete, als mit gründlicher Ueberzeugung gedachte System eines Naturstandes; in welchem der Mensch, vernunftlos sinnlich für sich lebend, alle gesellige Verbindung fliehet, und ihrer, vermöge seiner physischen Kräfte und Eigenschaften nicht bedarf; so daß alle Gesellschaften auch die freyen und häuslichen, wie viel mehr die bürgerlichen, erscheinen als ein unnatürliches Verhältniß der jetzt lebenden Menschheit, und als eine durch Anmaßung und Gewalt angefangene, und durch Täuschung, und Kultur vollendete Verkehrung und Ausartung des ganzen Geschlechts.

Daß Rousseau die Schilderung, die er in seinem Discours sur l'Origine de l'Inégalité parmi les hommes (Oeuvres Tom. III.) von dem ursprünglichen Naturstande macht, selbst für wahr gehalten; alle gesellige Verbindungen, ohne Ausnahme, als Abweichungen von der Natur angesehen, und im Ernst geglaubt habe, der Mensch sey durch die bürgerliche Verfassung, mit aller der Kultur, die er in derselben, durch Gesetzgebung und Religion, durch Wissenschaften und Künste, erlangt, dennoch mehr rückwärts, als vorwärts gekommen: davon habe ich mich nie überzeugen können. Mir schien es immer, daß Rousseau nur die Absicht hatte, Abscheu gegen den Despotismus — in denen die ihn ausüben, und in denen die unter seinem Drucke leiden — zu erregen.

Dieses nun führte ihn, sofern er den Gegenstand mehr rednerisch, als philosophisch behandelt, sehr natürlich hin zu der gehäßigen Darstellung der bürgerlichen Verfassung überhaupt, gegen die man wohl nichts Stärkeres sagen kann, als das, was ohngefähr der Text zu der ganzen Rousseauischen Declamazion ist: So wie der Mensch hier behandelt wird, wo man den gesellschaftlichen Vertrag, der dabey vorausgesetzt werden müßte, auf der einen Seite nicht achtet, auf der andern nicht geltend machen darf, hat er durch das bürgerliche Leben unendlich mehr verlohren, als gewonnen; er würde in dem rohesten Naturstande glückseliger seyn, als in einem solchen Stande der Kultur. — Daraus wird endlich in dieser erhitzten Einbildungskraft die Idee eines Naturlebens, von welchem alle gesellige Verbindungen ausgeschlossen sind, und eines Naturmenschen, der sie unbedingt fliehet und ihrer nicht bedarf. Aber Rousseau vermag sich dennoch nicht lange in dem Grundsatze zu behaupten: die Geselligkeit ist wider die Natur des Menschen. Denn indem er die freyen und die bürgerlichen Gesellschaften nur aus Ereignissen und Verhältnissen ableiten will, leitet er sie, ohne es selbst zu wissen, aus natürlichen Eigenschaften des Menschen her, die bey diesen Ereignissen und Verhältnissen nothwendig zum Grunde liegen. Das zeigt der ganze Gang seines Vortrags, von dem ich hier einen kurzen Abriß geben will. Der Anwuchs des Menschengeschlechts, sagt Rousseau, dessen Individuen bisher einzeln und einsam gelebt hatten, veranlaßte, durch die daher entstandene Unzulänglichkeit der freywilligen Erdfrüchte, eine weitere Ausbreitung desselben. Die Ungunst der Himmelsstriche und die Unfruchtbarkeit der Jahrszeiten, brachte fürs erste den Jägerstand hervor; und dieser erzeugte

die Nothwendigkeit gemeinschaftlicher Bemühungen zur Erwerbung des Unterhalts. Dadurch wurden die Menschen näher an einander gebracht, und nach und nach rückten sie in bleibende Haufen zusammen. Diese unbedeutenden und meist nur periodischen Verhältnisse waren anfänglich nichts anders, als Gemeinschaft des Aufenthalts und der Jagdarbeiten: aber bald wurden sie der Grund zu stärkeren und dauerhafteren Verbindungen. Durch sie wurde erweckt die gegenseitige Zuneigung der Geschlechter, die zuvor sich nur in vorübergehenden thierischen Trieben geäusert hatte: und aus dieser entsprang die Nothwendigkeit einer kürzern, oder längern elterlichen Vereinigung zur Aufnährung der Kinder; und diese wiederum erzeugte das Gefühl einer elterlichen Oberherrschaft. Nach und nach entstand das Interesse der Familien; und aus allen diesen Veranlassungen eines nähern gegenseitigen Umganges wurde entwickelt das Gefühl selbsteigener Kräfte, die nunmehro der Mensch anfieng mit den stärkern, oder schwächern Kräften anderer zu vergleichen. So wurden endlich in Thätigkeit gesetzt die Begierden nach Vorzug und Eigenthum; so entstanden eigenmächtige Anmaßungen, Gewaltthätigkeiten, Streitigkeiten: und aus dem Schaden, den der Mensch davon empfand, ward die erste Abstraktion des Gesetzes, des Rechts und des Unrechts, so wie aus der Ueberlegenheit die Oberherrschaft. — Rousseau schildert außerdem seinen Naturmenschen als ein gutherziges, mitleidiges Wesen, und leitet die Ungeselligkeit desselben aus nichts weniger, als aus Menschenhaß her, so wie er ihm, nachdem er in der Gesellschaft ist, Geselligkeit und Wohlwollen nicht abspricht (s. die Anmerk. z. 564. §.). Auch ist Rousseau überhaupt ein Vertheidiger der mora-

lischen Naturanlagen, besonders des moralischen Gefühls und des Gewissens; und glaubt an einen unveränderlichen Unterschied der sittlichen Dinge. s. dessen Emile Tom. III. Liv. IV. p. 71 ff. p. 100 ff. — Die widrige Meinung, die man sonst von diesem Schriftsteller zu haben pflegt, hat ihren vornehmsten Grund in den mannichfaltigen Aeußerungen, die er sich wider die christliche Religion erlaubt. Aber die Grundsätze seiner Naturreligion (I. Anm. z. 1001. §. sind untadelhaft; und es ist beydes ungeschickt und ungerecht, ihn, als Philosophen, mit Voltairen zu vergleichen, der keinen Gott und keine Vorsehung glaubt. — Sonderbar ist es, daß Rousseau seinen Naturmenschen durchaus nicht auf vier Füßen gehen lassen will. Discours sur l'Inegalité die Anm. p. 81. ff.

§. 538.

Die von Rousseau nicht verschwiegene Folge dieses Systems (537) und zugleich der Gesichtspunkt der darin verborgenen Ironie, ist: daß Gesetzgebung, Religion, Wissenschaften und Künste und selbst die Kultur der Vernunft, sofern sie Erzeugnisse sind der in dem Despotismus beruhenden bürgerlichen Verfassung, nun erscheinen als Verkünstelungen des Menschengeschlechts, deren Vortheile in keinem Verhältniß stehen mit der dafür hingegebenen Glückseligkeit des in schuldloser Sinnlichkeit unbefangenen, freyen Naturlebens.

§. 539.

Soll anders dieses System ernsthaft behandelt werden (537): so ist es nicht schwer zu widerlegen durch folgende Gründe.

Eine lehrreiche Widerlegung des Rousseauischen Systems findet man in Reimarus V. Rel. VIII. Abh. Vergl. Ferguson's Essay on the History of civil Society P. I. Sect. I.

§. 540.

Das Beyspiel der geselligen Thierarten zeigt, daß der Trieb eines Geschöpfes, zu leben mit andern seiner Gattung, unabhängig von zufälligen Ereignissen, gegründet seyn könne in der ursprünglichen Verfassung seiner Natur.

Hume's Essay on the History of Man. B. II. Ess. I.

§. 541.

Die Menschen werden allenthalben beysammen gefunden, wenigstens in Haufen; ohne daß Ereignisse vorangegangen waren, welche ihr Zusammenleben durch die Gewalt, oder durch die Kultur veranlassen konnten.

Ferguson P. I. Sect. III. Hume a. a. O.

§. 542.

Die ungesellige Schüchternheit einzelner, seit ihrer Geburt von der Gesellschaft abgesetzter und

dadurch verwilderten Menschen, bietet keinen gründlichen Schluß dar auf die Natureigenschaften des ganzen Geschlechts.

Ich begreife nicht, wie sich ein **Montesquieu**, wenn er von der natürlichen Schüchternheit des Menschen redet, auf solche Beyspiele, als auf Beweise, berufen kann. Im übrigen setzt dieser Philosoph (Esprit des Loix I. 2.) die Thatsache voraus: der Mensch ist in Gesellschaft gebohren.

§. 543.

Was Rousseau sagt von den physischen Kräften und Vorzügen seines Naturmenschen (537): das ist auch da, wo es der Wahrheit gemäß ist, bey weitem nicht hinreichend zu der Selbstgenugsamkeit, welche vorausgesetzt wird zu einer gänzlichen Entfernung von Andern seines Geschlechts.

§. 544.

Physisch unmöglich ist insbesondere die Aufnährung der Menschenkinder, ohne eine, wenigstens periodisch bestehende, gesellige Verbindung der Eltern.

§. 545.

Möchten auch die jetzt auf der Erde bestehenden bürgerlichen Gesellschaften ihren Ursprung haben in unbefugten Anmaßungen des Eigen-

thums und der Obergewalt: so ist doch damit nicht bewiesen, daß die geselligen Eigenschaften, die man in den also polizirten Menschen wahrnimmt, Folgen seyen der aus der Politik hervorgegangenen Kultur.

§. 546.

Viel weniger folgt aus dieser Voraussetzung (545) etwas gegen das frühere Daseyn freyer geselliger Verbindungen, noch gegen die ursprünglichen Eigenschaften der menschlichen Natur, die dazu hinführten.

§. 547.

Soll Vernunft auch nichts mehr heißen, als die Gabe des Nachdenkens: so bleibt es allemal widersinnig, daß die Vernunft ein Erzeugniß der bürgerlichen Gesellschaft (538), und nicht vielmehr, umgekehrt, die bürgerliche Gesellschaft ein Erzeugniß der Vernunft sey.

§. 548.

II. Anlangend den Grund der Geselligkeit in der menschlichen Natur (536): so erklärt man denselben sehr unrichtig aus Wohlwollen (536). Die Geselligkeit hat das Wohlwollen, nicht das Wohlwollen die Geselligkeit erzeugt.

s. die Anm. zum 549. §.

§. 549.

Die wahren ursprünglichen Quellen der Geselligkeit (548) sind: 1) das Bedürfniß; 2) der Hang zum Zeitvertreib; 3) die Ehrbegierde.

Selbst die, welche neuerlich das Naturrecht zuerst in ein System geordnet und die höchsten Grundsätze desselben von der Geselligkeit hergeleitet haben, so viel sie auch da von einem angebohrnen Wohlwollen des Menschen reden, geben am Ende doch zu erkennen, daß dieses natürliche Wohlwollen, in welchem die Geselligkeit beruhe, nichts anders, als ein undeutliches Gefühl der Verhältnisse sey, in denen der Mensch mit dem Menschen lebt und des Menschen bedarf. Pufend. I. N. et G. II. 3. §. 14, 15, 16. Der einzige, der hierinnen zu weit gehet, eigentlich nur, weil er seine Begriffe über diesen Gegenstand gar nicht zergliedert, ist **Grotius** I. B. et P. Prol. §. 6. seqq. **Chr. Thomasius** nimmt in den Fundam. I. N. p. 171. das sogenannte principium socialitatis, welches er vorher, in den Institutt. Iurispr. diuin. so wie **Grotius**, zum Prinzip des Naturrechts gemacht hatte, förmlich zurück. Die Liebe, welche er in der Ausübung d. Sittenl. (II. IV. Hauptst.), zum Grunde seines ganzen Moralsystems legt, ist noch, fürs erste, gar nicht Wohlwollen, sondern bloß ein Hang mit den Menschen zu leben; eine angebohrne Geselligkeit; die aber einestheils von dem Hange zum Zeitvertreib, anderntheils von der Eitelkeit abstammt. Nun theilt er diese Liebe in die vernünftige, und unvernünftige: nur jene hat vernünftige und wohlwollende Zwecke. Sie ist eine friedsame Geistberuhigende Geselligkeit mit aufgeklärten, wohlwollenden Seelen; und darein setzt er

die Bestimmung des Menschen und das höchste Gut. Im übrigen ist auch nicht zu leugnen, daß Chr. Thomasius diese gesellige Liebe oder liebende Geselligkeit noch immer zu sehr erhebt. Die wahre Ursache ist seine Abneigung gegen das Prinzip der Selbstliebe, dem er keine demonstrativen Gründe entgegenzusetzen weis: also wird er, wie es in Fällen dieser Art zu gehen pflegt, weil der Philosoph nicht hinreicht, Redner, und bestreitet die Selbstliebe mit Argumenten, die bloß dem dialektischen Witz angehören: z. B. daß der Mensch, nicht allein andere Menschen, sondern auch andere Dinge, eigentlich mehr liebe, als sich selbst; daß der Geitzige nicht sich, sondern das Geld, der Wollüstige nicht sich, sondern die schönen Weiber liebe, u. d. g. Auch die Stoiker, welche die Geselligkeit, als Tugend, aus den edelsten Gründen anzuempfehlen wissen, (die vornehmsten sind von Cicero Fin. III. 20. angeführt), kommen da, wo sie sie als Eigenschaft erklären sollen, immer wieder auf Bedürfniß zurück. Die gewöhnlichen Beweise für die angebohrne Geselligkeit sind gut ausgeführt in A. F. Müllers Naturrecht II. Cap. III. B. der Einl. in die phil. Wissenschaft.

§. 550.

1. Das Bedürfniß (549). Die bekannten Gegenstände desselben sind allerley Nothwendigkeiten und Annehmlichkeiten des Lebens. Wie die Mittel, diese zu erlangen, durch die Geselligkeit erfunden und befördert werden: das bedarf keiner Erklärung.

§. 551.

2. Der Hang zum Zeitvertreib (549). Darunter wird hier nichts anders verstanden, als überhaupt der Trieb der Ideenbeschäftigung, oder das Vergnügen an dem verhältnißmäßig geschwinden Fortgang und Wechsel der Vorstellungen.

Daß der Mensch diesen Trieb der Ideenbeschäftigung, (noch etwas ganz anders ist der Trieb der Gedankenbeschäftigung, von welchem I. 683 die Rede war,) wirklich hat; und daß derselbe nichts Anders ist, als das Bestreben des Vorstellungsvermögens, sich durch hervorgebrachte Vorstellungen zu äußern: das ist bekannt und ungezweifelt wahr. Nun ist das natürlichste Mittel zur Befriedigung dieses Triebes die Art von Thätigkeit, welche Arbeit heißt und gewisse Erfolge, die ihren Zweck ausmachen, hervorbringt; denn hier ist die Erweckung von Vorstellungen nicht selbst ein Zweck: aber das Denken und Anwenden der Mittel und dann selbst das Entstehen und Wahrnehmen der Effekte — alles das bietet der Seele Vorstellungen in Menge dar. Hat aber der Mensch jetzt keinen bestimmten Zweck seiner Thätigkeit; handelt und arbeitet er nicht: so will doch nichts destoweniger das Vorstellungsvermögen sich äußern; oder mit andern Worten: die Seele will mit Vorstellungen beschäftigt seyn. Dieses nun durch eigne Thätigkeit bewirken, ist, wo die Einbildungskraft nicht ungewöhnlich voll und lebhaft ist, ohne bestimmten Zweck, schwer und unangenehm. Der Mensch schafft sich also entweder erdichtete Zwecke, um nur einigermaßen zu handeln und dadurch Vorstellungen leichter zu er-

wecken: das ist überhaupt der Grund des Vergnügens am Spiel. Oder er überläßt sich leidenlich bald den Eindrücken der äußern Sinne, bald dem sogenannten Gedankenlauf in der Phantasie: auch das ist Zeitvertreib. Aber nichts befördert die Aufeinanderfolge der Vorstellungen leichter und mit weniger Anstrengung, als wenn andere Menschen, sey es durch Worte und andere Zeichen, sey es durch Bewegungen und an sich unbedeutende Handlungen, Vorstellungen in uns erwecken. Leblose Dinge geben der Seele doch immer nichts als Gegenstände: was sie dabey denken und empfinden soll, das muß sie aus und durch sich selbst hervorbringen. Aber der Umgang mit den Menschen hält mir nicht allein Gegenstände vor, sondern ich empfange zugleich die Gedanken und Empfindungen desjenigen Menschen, den ich sehe, oder sprechen höre; ohne mit meiner Anstrengung dazu beyzutragen. Also ist der Mensch für den Menschen unstreitig das leichteste Mittel, das Vorstellungsvermögen in Thätigkeit zu erhalten. Daher ist auch das Spiel, weil es das Interesse einer Art von Handlung oder Zweck mit der Annehmlichkeit des menschlichen Umgangs vereinigt, der vollständigste Zeitvertreib für solche, die, weil ihre Phantasie entweder arm, oder träge ist, eine leichte und verhältnißmäßig geschwinde Folge von Vorstellungen in sich zu erhalten nicht vermögend sind.

§. 552.

3. Ehrbegierde (549). Alle Vollkommenheiten, deren der Mensch von Natur theilhaftig seyn kann: Leibesstärke, Muth, Verstand, Geschicklichkeit, Wohlhaben u. s. w. werden dadurch

erst ein vollendetes Vergnügen für ihn, daß er sie zeigt. Von dieser Regel ist kaum ausgenommen die Gesundheit.

§. 553.

Dieses Vergnügen an der Ausstellung seiner Vollkommenheiten (552), durch welches der Mensch veranlaßt wird, Menschen aufzusuchen, steht in einem geheimen Zusammenhange mit dem Gedanken, sich ein gewisses Ansehen zu verschaffen, von Kraft und Furchtbarkeit, z. B. bey den Wilden.

§. 554.

So ist also die ursprüngliche Quelle der natürlichen Geselligkeit des Menschen überhaupt nicht Wohlwollen (548), sondern Eigennutz (in der weitern Bedeutung). Folglich ist sie keine wahre moralische Fähigkeit, sondern, eben so wie die Sympathie, eine moralische Naturanlage (427).

---

§. 555.

Wohlwollende Geselligkeit (554) kann zweyerley heißen; einmal: Vergnügen und Geschmack an dem Menschen und an den Annehmlichkeiten und Reizen seines Umganges; ein andermal: die

Neigung die Absichten Anderer, durch thätige Theilnehmung, zu unterstützen und so fremden Wohlstand zu befördern.

§. 556.

Wohlwollende Geselligkeit in der ersten Bedeutung (555) ist eine späte Folge der Art von Kultur, bey der die bürgerliche Gesellschaft schon vorausgesetzt wird: weil erst durch diese der Mensch auf der einen Seite Eigenschaften empfängt, die ihm dieses Wohlwollens würdig, und auf der andern Seite Gesinnungen und Gefühle in sich bildet, die ihn desselben fähig machen.

§. 557.

Wohlwollende Geselligkeit in der andern Bedeutung (555) ist ganz so, wie die Sympathie des Vergnügens (506), mit der sie genau zusammenhängt, erst möglich durch die Sicherheit, welche die bürgerliche Verfassung dem von Natur an Furchtsamkeit und Mißtrauen gewiesenen Menschen gewähret; und setzt außerdem voraus Kultur durch Moral und Religion.

§. 558.

Was man hier (557) Wohlwollen nennt, das ist nichts anders als Interesse für den Wohlstand

Anderer, sofern er, in den Verhältnissen, zusammenhängt mit dem selbsteigenen. Der Mensch will sich selbst wohl, indem er denen wohl will, mit denen er sich zur Erreichung seiner Zwecke verbunden hat. Man kann das die politische Geselligkeit nennen.

---

§. 559.

Der Umfang des Wohlwollens ist, bey der politischen Geselligkeit (558) allzeit gleich dem Umfange des dabey beabsichtigten Zweckes. Dieser Zweck, der durch gemeinschaftliche Kräfte erreicht werden soll, bestimmt den Grund der Theilnehmung an dem Wohlstande der Verbundenen.

§. 560.

Daher ist geselliges Interesse (559) nicht möglich da, wo der Zweck nicht allen Gliedern der Gesellschaft genugsam bekannt, oder ihnen nicht wichtig ist: und große bürgerliche Gesellschaften sind aus dieser Ursache ohne geselliges Interesse, und desselben fähig nur für einzelne, meistentheils periodische und dabey hinlänglich einleuchtende Zwecke.

---

§. 561.

Ob schon die Neigung des Menschen zur Geselligkeit nicht betrachtet werden darf, als ein angebohrnes Wohlwollen (548): so hat man doch noch viel weniger Grund, den Menschen als von Natur übelwollend darzustellen.

§. 562.

Die unter den wilden und polizirten Völkern stets fortwährenden Kriege beweisen nur: 1) daß einige Menschen anmaßend und gewaltthätig sind; nicht daß das der allgemeine Karakter des Geschlechts sey. Vielweniger ist ein Grund vorhanden, das Uebelwollen der Angreifenden mehr für Natur zu halten, als für Ausartung.

§. 563.

Die in den Wilden wahrgenommene Neigung zur Feindseligkeit ist, in ihrem unsichern, durch bürgerliche Verfassung nicht geschützten Zustande, zu erklären aus dem Triebe der Selbsterhaltung; der alle Unbekannte, bis zur Erfahrung des Gegentheils, ansieht wie Feinde (506, 557).

§. 564.

Aus den Anmaßungen und Gewaltthätigkeiten der Uebelgesinnten entstehet, in dem rohen

Naturstande, von Seiten der Wohlgesinnten die Nothwendigkeit der Gegenwehr, und so ist ein stets fortwährender Krieg Aller gegen Alle.

*) Dieses bellum omnium contra omnes hat Hobbesen, einem der wackersten Selbstdenker seiner Zeit, der in dem Naturrechte davon, als von einer Thatsache, ausgehet, den Vorwurf zugezogen, daß er in dem Menschengeschlechte die natürlichen Anlagen der Geselligkeit und des Wohlwollens leugne. Weil man von diesen Vorurtheilen noch immer nicht ganz zurückkommt: so will ich einige Hauptsätze des Hobbesianischen Systems, welche darauf Beziehung haben, in ihr gehöriges Licht zu stellen suchen. I. Origo societatum non mutua beniuolentia, sed mutuo metu extitit. Leuiathan. C. 13. 14. Hobbes redet hier ausdrücklich von der bürgerlichen Gesellschaft, und sagt daher auch hin und wieder: magnarum societatum. Seine Absicht ist, den philosophischen Traum zu widerlegen, daß unsere Staaten, unter freundschaftlichen Verabredungen und Verträgen, aus gegenseitiger Menschenliebe und wahrem Wohlwollen entstanden seyen. II. Von der Privatgeselligkeit sagt er: sie beruhe in mutua egestate et gloriae cupiditate (de Ciu. C. I. §. 2.). Das ist nun ganz das, was ich hier, §. 549 selbst gesagt habe. Hobbes thut also nichts, als daß er die Geselligkeit aus der Selbstliebe herleitet; indem andere hier sich in enthusiastischen Ideen von Sympathie und Wohlwollen herumdrehen, ohne je die Sache auf deutliche Begriffe zurückzubringen. Erklärt doch Chr. Thomasius, sonst ein entschiedener Gegner des Systems der Selbstliebe, die Geselligkeit aus der Ehrbegierde. III. Omnibus mutua inest voluntas laedendi; de Cive I. §. 4. Dieser Satz, so anstößig er auch außer dem Zusammenhange klingt, ist

ganz ohne alle Bedeutung; denn Hobbes setzt sogleich hinzu: sed non ab eadem causa et non aeque culpanda. Alius enim secundum aequalitatem naturalem permittit caeteris omnibus quae sibi: (quod modesti hominis est et vires suas recte aestimantis.) Alius superiorem se aliis existimans, omnia licere sibi soli vult, et prae caeteris honorem sibi arrogat; (quod ingenii ferocis est.) Huic igitur voluntas laedendi est ab inani gloria et falsa virium aestimatione; illi ex necessitate res suas et libertatem contra hunc defendendi. Also soll diese mutua omnium laedendi voluntas nicht ein allgemeines Uebelwollen in dem menschlichen Karakter anzeigen. Uebelwollen ist es nur auf der Seite der Angreifenden: die Andern wollen ihre Feinde verletzen, nur um sich zu vertheidigen. Hobbes sagt auch (de Ciue Cap. II. Leuiathan Cap. XIII.) sehr deutlich, daß das Gesetz der Natur, oder der Vernunft (dictamen rectae rationis, lex diuina) vorschreibe: mit allen Menschen friedsam zu leben, gegen die Unfriedsamen aber sich zu vertheidigen. Also aus dem Dünkel, den so viele Menschen von ihren Vorzügen und Ansprüchen haben, fährt er fort, entstehen auf der einen Seite Angriffe, auf der andern aber Maßregeln der Vertheidigung, der Gegenwehr; und so Verletzungen von beyden Seiten: so entstehet dadurch unter den Menschen ein bellum omnium contra omnes. — IIII. Das Ius omnium in omnia, welches, nach dem ersten Anschein der Worte, alle Pflichten und Verhältnisse der Geselligkeit aufzuheben drohet, ist nichts anders, als das, was Pufendorf nachher communionem primaeuam nannte. — Wenn übrigens Hobbes das bellum omnium contra omnes zu übertreiben scheint: so muß man bedenken, daß dieser Philosoph sein Buch de Ciue zu den Zeiten Karls des I. mitten unter den schrecklichsten Auftritten der Revoluzion schrieb, wo

ihm die Menschheit sehr leicht von einer widrigen Seite und ihr Zustand als ein Zustand des Aufruhrs und Kriegs erscheinen konnte; ferner daß er, als ein Royalist, den Britten die Nachtheile der demokratischen Regierungsform vor Augen stellen wollte, deren Vorzüge Cromwell und das Parlement der Nazion anempfahlen. Indem sich Hobbes durch diese sichtbare Erklärung für die Parthey des Königs und überhaupt für die monarchische Verfassung, den Haß der Großen in England zuzog, ward er den Theologen und peripatetischen Philosophen seiner Nazion, jenen durch einige etwas freye Aeußerungen über das Priesterthum, diesen durch seine Verachtung der scholastischen Philosophie mißfällig. Am meisten schadete ihm, in diesen beyden Beziehungen, der Leuiathan, (der eine weitere Ausführung des Tractats de Ciue ist); besonders die letzten Kapitel de Regno tenebrarum waren sehr anstößig. Durch diesen Zusammenhang von Umständen ist es geschehen, daß man Hobbesens philosophische Grundsätze durchaus verdächtig gemacht hat. *Aubery* Vita Hobbesii. *Bayle* Dict. Art. *Hobbes*. *Chr. Thomasii* Hist. I. N. p. 81. seqq. *Bruckeri* H. Ph. Tom. V. Jedoch ist er gegen die Angriffe des D. Cudworth, mit denen Clarkens und Cumberlands Beschuldigungen ganz übereinkommen, von Moßheimen und, namentlich in Ansehung seiner Moralgrundsätze, von Pufendorfen, gründlich vertheidigt worden. — Montesquieu führt gegen Hobbesen (Espr. des Loix I. 2.) an: 1) daß der Naturmensch vor dem Stande der Gesellschaft ein furchtsames, nicht ein kühnes, beherztes Wesen sey; 2) daß sich also das ursprüngliche Gefühl von Leibesstärke und Ueberlegenheit, so wenig als Dünkel und Anmaßung, woraus Hobbes den kriegerischen Zustand herleitet, in dem Natur-

menschen denken lasse; 3) daß die ursprüngliche Furchtsamkeit sich erst in dem Stande der Gesellschaft verliere, und erst in diesem die streitigen Verhältnisse ihren Anfang nehmen; 4) daß mithin die Absicht unaufhörliche Streitigkeiten zu beendigen, bey der Errichtung der Gesellschaften unmöglich zum Grunde liegen könne. Montesquieu beweiset aber die furchtsame Friedfertigkeit des Naturmenschen nur allein aus dem Betragen der verirrten, ausgearteten, wilden Menschen, dergleichen man in den neuern Zeiten einige gefunden hat. Uebrigens vergißt Montesquieu hier entweder den kriegerischen Zustand der neuen Völker; oder er verfehlt den Sinn des Hobbesianischen Systems. Denn daß in dem rohen Naturstande stets fortwährende Streitigkeiten und zum Theil blutige Kriege unter den Familien und Stämmen sind: das ist eine Thatsache. Von diesen Streitigkeiten redet Hobbes, wenn er sagt, daß sie, vermittelst der Idee des Friedens, auf Verträge, Gesetze und bürgerliche Verfassungen hingeführt haben. Aber die Leidenschaften, in denen jene Feindseligkeiten beruhen, leitet Hobbes nicht sowohl aus der Natur des Menschen, als aus den gesellschaftlichen Verhältnissen her: also trifft ihn der Vorwurf nicht, den Montesquieu ihm macht, daß er Ursachen des Streites, die erst in der Gesellschaft entstehen können, vor dem Daseyn der Gesellschaft annehme. Denn das kann doch ein Montesquieu nicht sagen wollen, daß die bürgerliche Gesellschaft den ersten Anlaß zur Feindschaft enthalte. — Hobbes schließt also das gesellige Wohlwollen gar nicht, im Allgemeinen, von dem Karakter des Menschen aus: er sagt nur, daß das Moralgesetz, weil so viele Menschen von der Regel desselben und zugleich von der Regel der menschlichen Natur, durch ihre Leidenschaften

abgeleitet werden, allein und ohne bürgerliche Oberherrschaft nicht hinreichend ist, Sicherheit des Eigenthums und Lebens zu gewähren; daß also immer Gewalt mit Gewalt vertrieben werden muß, und daß die bürgerliche Gewalt die allerwirksamste ist, die wir der Gewalt des Unrechts entgegensetzen können.

§. 565.

Ohne bürgerliche Verfassung ist das Leben der Menschen ein roher Naturstand, — — mithin ein stets fortwährender Krieg (564); wo Unsicherheit das Mißtrauen unterhält, und Mißtrauen jede Art des geselligen Wohlwollens unmöglich macht. Demnach sind sowohl die Annehmlichkeiten, als auch die Tugenden der geselligen Verbindung unter den Menschen, erst Wohlthaten der bürgerlichen Verfassung; welche nothwendig vorangehen muß aller Kultur der Religion und der Moral.

Zweyter Abschnitt.

Von den wahren moralischen Fähigkeiten des Menschen.

§. 566.

Was wahre moralische Fähigkeiten sind, im Gegensatz der im ersten Abschn. erklärten moralischen Naturanlagen: das ist gesagt in dem 426 §.

§. 567.

Weil vermöge dieser Erklärung (566) wahre moralische Fähigkeiten nur solche Eigenschaften genannt werden können, in denen das Vermögen beruhet der wahren Tugend: so können wahre moralische Fähigkeiten dem Menschen nur sofern zukommen, als man dieses Vermögen in ihm entdeckt.

§. 568.

Die Tugend beruhet, nach Ausweisung des I. Hauptst. in dem Streben eines endlichen Willens den besten Zweck des Handelns zu befolgen, aus dem absolut wahren objektifen Grunde (157. 163), und von dem subjektifen Grunde oder Antriebe

(262, 297) möglichst abzuhalten den Einfluß der eigennützigen Neigungen.

§. 569.

Der menschliche Wille ist 1) überhaupt, vermöge seiner Endlichkeit, subjektif (343, 363), und mit der Subjektifität ist die Eigennützigkeit, zwar nicht als nothwendig, aber doch als möglich, gesetzt (370, 371); indem die Idee eines heiligen, unendlichen Willens, auch die Möglichkeit derselben ausschließt.

§. 570.

Der menschliche Wille ist 2), als menschlicher Wille insbesondere, sinnlich (382), und in dieser Rücksicht, weil die Sinnlichkeit bestimmt wird durch Antriebe des Wohlergehens, eigennützig (407); mithin, da Eigennützigkeit im Widerspruch ist mit dem Begriffe der Tugend (332), entgegen dem Begriffe der Tugend.

§. 571.

Sollen also dem Menschen wahre moralische Fähigkeiten (566) mit Recht zugeschrieben werden: so muß er das Vermögen haben: 1) sich selbst vorzuschreiben das Moralgesetz, welches die Eigennützigkeit verbietet, d. h. die Befolgung des

besten Endzwecks aus dem absolut wahren Grunde fodert; 2) sich dieses Gesetzes in allen Fällen des Handelns bewußt zu seyn, und nach desselben Aussprüchen zu entscheiden; 3) die Subjektifität auf uneigennützige Antriebe hinzurichten, und der Sinnlichkeit, deren Antriebe allezeit eigennützig sind, selbstmächtig zu widerstehen. Das Erste ist moralische Vernunft, das Zweyte moralisches Gefühl, das Dritte moralische Freyheit.

§. 572.

Mit Rücksicht auf die obige Abtheilung (571) enthält dieser Abschnitt drey Lehren.

I.

Die moralische Vernunft.

§. 573.

In dieser Lehre wird 1) die Natur und Beschaffenheit der moralischen Vernunft erklärt; 2) gezeigt, daß sie nicht empirischen Ursprungs, sondern angebohren ist.

§. 574.

I. Anlangend die Natur und Beschaffenheit der moralischen Vernunft (573): so ist

sie nichts anders, als die theoretische, angewandt auf moralische Gegenstände.

§. 575.

Das Wesen der theoretischen Vernunft (574) bestehet in der Einstimmung, angesehen das, was gedacht werden kann; und in der Nothwendigkeit, angesehen das, was gedacht werden muß. Denn sie hält in sich die Idee des Möglichen, als die Regel aller Begriffe (I. 673), und die Idee des Nothwendigen, als die Regel aller Urtheile und Schlüsse (I. 676). Die Idee des Möglichen, gesetzförmig ausgedrückt, ist das Gesetz des Widerspruchs; die von jener abhangende Idee des Nothwendigen, gesetzförmig ausgedrückt, ist das Gesetz der Nothwendigkeit.

§. 576.

Widerspruch ist etwas Relatifes und besteht darinn, daß in einem Begriffe etwas Gesetztes durch ein anderes Gesetztes aufgehoben wird.

§. 577.

Theoretischer Widerspruch (576), in Beziehung auf die theoretische Vernunft, ist also in einem Begriffe das Setzen eines Prädicats, wel-

ches aufgehoben wird durch ein anderes: z. B. Eckig und Rund in dem Begriffe des Zirkels.

§. 578.

Praktischer Widerspruch (576), in Beziehung auf die moralische Vernunft (574), ist das Setzen eines Wollens, welches aufgehoben wird durch ein gesetztes Sollen, d. h. durch eine schon anerkannte Verbindlichkeit (174): z. B. einen Vertrag nicht halten wollen, von welchem man einsieht, daß er gehalten werden soll.

§. 579.

Theoretisch nothwendig (575) ist das, was gedacht werden muß; weil das Gegentheil, ohne Widerspruch, nicht gedacht werden kann.

§. 580.

Moralisch nothwendig (575) ist eine Handlungsweise, die, als zu erwählend, gedacht werden muß; weil sie anerkannt ist als verbindlich (178), und mithin das Gegentheil derselben nicht gedacht werden kann, ohne Widerspruch mit der selbsteigenen Einsicht. Denn das Gegentheil des praktisch Widersprechenden ist das praktisch Nothwendige.

§. 581.

Diesemnach ist die moralische Vernunft die Fähigkeit einzusehen, aus sich selbst und unabhängig von allen andern Gründen, daß der Wille befolgen soll diejenige Handlungsweise, welche gemäß ist der selbsteigenen Einsicht, und von dem Verstande anerkannt ist als die logisch nothwendige (176).

§. 582.

Weil die Vernunft aus sich selbst einsiehet, daß das geschehen soll, was der Verstand anerkennt als verbindlich (581), so ist sie es insofern selbst, welche das Moralgesetz sich vorschreibt; eigentlich jedoch nicht sich selbst, sondern dem Willen.

§. 583.

Wäre das Moralgesetz nicht vorgeschrieben von der Vernunft selbst (582): so könnte es nicht angesehen werden als eine wahre moralische Fähigkeit (571).

§. 584.

Aus dieser Erörterung, verbunden mit den Lehrsätzen des I. Hauptst. (148 — 166), folgt, daß die m. V. nichts anders ist, als das in der

theoretischen gegründete Moralgesetz, oder die theoretische Vernunft, sofern sie das Moralgesetz hervorbringt, durch Anwendung ihrer theoretischen Gesetze auf die Regel des moralischen Handelns.

§. 585.

Die m. V. ist keine Eigenschaft des Willens. Des naturmäßigen (337) nicht; denn dieser ist dem Moralgesetze vielmehr entgegen (339): des freyen Willens (338) nicht; denn dieser ist entweder eine Eigenschaft der moralischen Vernunft, nach Wolfs und Kants Erklärung, oder ein die m. V. bestimmendes Vermögen, nach Reinholds Ausspruch.

§. 586.

Selbstwiderspruch ist in der moralischen Vernunft eben so unmöglich, als in der theoretischen. Was man dafür hält, ist Widerspruch des Willens mit dem Verstande, und in sofern Selbstwiderspruch des gesammten Menschen.

---

§. 587.

II. Anlangend den nicht empirischen Ursprung der m. V. (573): so muß sie, indem

sie nichts anders ist, als die theoretische, angewandt auf moralische Gegenstände (584), so wie, nach Ausweisung der im I. Th. enthaltenen Lehrsätze (I. 671 — 681), die theoretische, früher seyn als alles erworbene Erkenntniß, und mithin, dem üblichen Ausdrucke nach, angebohren.

§. 588.

Die Leugner der angebohrnen m. V. (weniger bekannt unter diesem Titel, denn als Leugner des moralischen Gefühls), gehen aus einestheils von dem theoretischen Empirismus, der alle geistige Fähigkeiten aus den Sinnen ableitet; anderntheils von dem moralischen Evdämonismus, der keinen andern sittlichen Unterschied der Dinge erkennt, als in Beziehung auf die Regel der Glückseligkeit. Ihr System beruhet in folgenden Sätzen:

1) Angebohrne moralische Grundsätze sind ein psychologisches Gedicht, wie angebohrne Begriffe und Grundsätze überhaupt.
2) Gäbe es eine angebohrne m. V., so könnte dieselbe nicht gänzlich fehlen denen, welche der moralischen Kultur ermangeln.
3) Eben diese Abhängigkeit der m. V. von der moralischen Kultur zeigt sich in der auffal-

lenden Verschiedenheit der moralischen Denkarten und vornehmlich der Urtheile von Recht und Unrecht unter den Menschen.

4) Die vornehmsten Quellen der moralischen Vernunft sind göttliche und menschliche Gesetze; Vorschriften und Uebungen der Erziehung, Maximen des Schicklichen und Anständigen; Bildung des moralischen Sinnes (477) zur Hochschätzung dessen, was, in allen diesen Rücksichten, Tugend heißt.

5) Tugend ist aber kein absoluter, sondern ein relativer Begriff, und bezieht sich auf den Erfolg moralischer Handlungen in Ansehung des Zweckes der Glückseligkeit.

6) Diesemnach sind unmöglich angebohrne moralische Axiomen, welche vorangingen aller Erfahrung von dem Erfolge freyer Handlungen, in Ansehung der Glückseligkeit; weil allererst durch die Erfahrung bestimmt seyn muß, welche Handlungen, in den so verschiedenen Verhältnissen der Menschen, dem Zwecke der Glückseligkeit, d. h. der Tugend, gemäß sind.

§. 589.

Dieses System wird widerlegt in den folgenden §§.

§. 590.

1. Gleichwie alle reindemonstrative theoretische Wahrheiten, abhängig von den höchsten Gesetzen der theoretischen Vernunft und in ihr enthalten, angebohren sind (I. 679): also ist auch angebohren das formale Moralgesetz oder die moralische Vernunft, als ein Theil der theoretischen (574. 584).

§. 591.

2. Der Schein, daß die m. V. ein Erzeugniß der moralischen Kultur sey, ist ganz von der Art, wie der, daß die Axiomen der theoretischen Vernunft von der Erfahrung abstammen (I. 680). Das Moralgesetz gelangt zum Bewußtseyn erst durch die moralische Kultur. Menschen also, die, entweder wegen seltner Fehler der Organisation, oder wegen Mangels der erfoderlichen Verhältnisse, keine moralische Kultur empfangen, werden sich des Moralgesetzes nicht bewußt (I. 668); z. B. junge Kinder, wild aufgewachsene Menschen.

§. 592.

3. Bey aller Verschiedenheit der moralischen Denkarten und Urtheile unter den Menschen, ist das Moralgesetz in allen dasselbe. Die wahrgenommene Verschiedenheit betrifft nicht die moralische Vernunft, sondern nur die Gegenstände ihrer Anwendung.

§. 593.

4. Göttliche und menschliche Gesetze, Vorschriften der Erziehung u. s. w. können nur das Bewußtseyn der m. V. wirken, sofern sie in dem Moralgesetze gegründet sind, nicht die m. V. selbst erzeugen.

§. 594.

5. Dem Satze, daß Tugend nichts sey, als Einstimmung des Willens mit dem Zwecke der Glückseligkeit, ist genugsam widersprochen durch die Lehrsätze des I. Hauptstücks.

§. 595.

6. Weil das Moralgesetz zum Gegenstande hat nicht die Materie der Handlung, sondern die Form, also nicht den Erfolg, sondern den Willen: so bestehet das Moralgesetz a priori, vor aller Erfahrung, in dem Wesen der Vernunft.

*) Wenn **Plato** den unmittelbaren Zusammenhang der reinen Moralprinzipien mit den Grundgesetzen der theoretischen Vernunft deutlich genug eingesehen hat: so folgt nun von selbst, daß er jene, abhängig von diesen, als ursprünglich und angebohren betrachtet. Auf jeden Fall gehört zu seinem System von den Ideen eine angebohrne Idee des moralisch Guten eben so, wie die Idee des Wahren und Schönen: Phaed. p. 75. Tom. I. Nur muß man bey diesem Philosophen nicht ein völlig reines, d. h. von aller Beziehung auf Glückseligkeit gesondertes Moralprinzip erwarten, (Anm. z. 336. §.); wie wohl er demselben allenthalben nahe kommt, wo er die Tugend als eine vernunftmäßige Harmonie, und das Wohlgefallen daran, als die Aeußerung einer dem Menschen eingepflanzten Idee von Einstimmung und Wahrheit darstellt; s. Anm. z. 336. §. S. 179 ff. z. 460. §. S. 281. ff. In keinem Gespräch hatte **Plato** eine so natürliche Veranlassung, die angebohrnen Moralprinzipien zu beweisen, als in dem **Menon**; wo er von den angebohrnen theoretischen Grundgesetzen der Vernunft, auf die praktischen nur den Uebergang und die Anwendung machen durfte: allein das thut er hier eben so wenig, als, bey ähnlicher Veranlassung, in dem **Parmenides** und **Theätet**. Eher noch ließen sich **Platons** Gedanken über diesen Gegenstand aus dem **Phädon** und aus der **Republik** deutlich machen. Der Satz also ὁ διδακτον ειναι την ἀρετην, der den Hauptinhalt des **Menon** ausmacht, und in mehrern eristischen Gesprächen dieses Schriftstellers, z. B. in dem **Protagoras**, **Laches**, **Euthydemus**, erörtert wird, hat also gar nicht etwa diesen Sinn: die Grundgesetze der Moral sind angebohren: es ist hier unter dem Namen ἀρετη meist überhaupt von Regierungskunst (πολιτικη τεχνη, Protag. p. 319.

Tom. I.) und zum Theil auch von den dazu gehörigen Talenten, z. B. der Beredtsamkeit, die Rede. Jedoch wird immer zugleich auf die moralischen Tugenden mit hingewiesen. Für diese bürgerliche Weisheit oder Tugend nun, sagt **Plato**, (l. c.) giebt es nicht bestimmte Lehrmeister, wie etwa für die Baukunst, oder für andere Künste und Handwerker. Es ist also eine Prahlerey, wenn die Sophisten sich dazu aufwerfen: die politischen Eigenschaften, die sie in einer gewissen Zeit zu lehren versprechen, beruhen in Naturgaben und in dem gesunden Verstande. So ist es in diesen Gesprächen zu verstehen, wenn gesagt wird: die Tugend kann nicht gelehrt werden. — Auch **Plotin**, der die Platonischen νοηματα, wie zuweilen **Plato** selbst, zu allegorischen Wesen macht, redet viel von einer angebohrnen Idee der Tugend; Ennead I. Lib. VI. §. 4. Am Ende aber, wenn man das ganze Hauptstück lieset, weis man nicht, ob er mehr von angebohrnen moralischen Prinzipien, oder von einem angebohrnen moralischen Sinne redet. — Sonderbar ist es, daß **Cudworth** (Aetern. iusti et hon. nott IV. 4.) angebohrne moralische Prinzipien beym **Aristoteles** da findet, wo er von dem ewigen Wesen der Dinge (ακινητος ουσια) welches so unveränderlich wahr sey, als die Verhältnisse der Zahlen, (εισι πως αριθμοι αι ουσιαι) redet. Aber noch sonderbarer ist es, daß der gelehrte **Moßheim** bey diesem Irrthume schweigt; denn alle diese Ausdrücke des **Aristoteles** sind physisch, von der ewigen unbeweglichen Grundkraft, nicht von logischen Wesen oder allgemeinen Begriffen zu verstehen; (I. Anm. 3. 410. §.); wie denn auch **Aristoteles** in dieser Art überhaupt nichts Angebohrnes glaubt (I. Anm. 3 681. §.). — Von den Stoikern kommen, besonders beym **Cicero** und **Seneca**, Ausdrücke vor, die man vielleicht auf eine

gebohrne moralische Vernunft, oder auch auf el-
n moralischen Sinn deuten könnte: sensus hone-
, semina, igniculi virtutis, naturalis sanctitas, vir-
s gratiosa u. d. g. Aber ein durchdachtes System
er diesen Gegenstand läßt sich doch, bloß auf sol-
en unbestimmten Aeußerungen, nicht voraussetzen.
ne deutlichere Spuhr des Gedankens von ange-
hrnen Moralprinzipien bey den Alten möchte sich
enfalls in ihrem consensu vniuersi generis humani
tdecken lassen, den sie so oft zum Beweis eines
lgemeingültigen sittlichen Unterschiedes der Dinge
nzuführen pflegen. — Wenn man Cudworths weit-
hweifiges Werk liest, welches meistentheils gegen
obbes gerichtet ist: so scheint es anfangs, als
lle Cudworth, weil er die wesentliche Bezie-
ng der Tugend auf Glückseligkeit verwirft, reine,
gebohrne Moralprinzipien aufstellen: allein er ist
von, aus den in der Anm z. 172 §. angeführten
rsachen, sehr weit entfernt: vergl. Henr. Morus
h. 3, 4. — Locke, obwohl sonst ein großer Ver-
rer von Cudworth, bestritt die angebohrnen Mo-
lgesetze zuerst psychologisch. Hum. Underst. l. 2. z.
oralisch widerlegte sie Pufendorf (l. N. II. z.
13), der hierinn, so wie überhaupt in der Verthei-
gung der Hobbesianischen Grundsätze, Velthuysen
rincip. justi et decori,) zum Vorgänger gehabt
tte, und sich dadurch große Streitigkeiten zuzog;
ufend. Apolog. §. 14. Für Lockens und Pufen-
orfs System erklärte sich vornehmlich Chr. Tho-
asius Iurispr. diu. l. 2. §. 67. — Das aller-
ündlichste, was man, vor den neuesten Zeiten,
er die angebohrnen Moralprinzipien und über die
chranken in denen sich dergleichen behaupten las-
n, findet, ist ohne Zweifel das, was Leibnitz in
n Nouv. Ess. l. 2. z. über diese Materie gegen

Locken sagt. — Die, welche das gewöhnlich so genannte moralische Gefühl behaupten, (wie z. B. Eberhard in dem Amyntor S. 67 ff.), oder leugnen, wie Feder, behaupten oder leugnen auch die angebohrne moralische Vernunft; Anm. z. 447. §.

II.

Das moralische Gefühl.

§. 596.

Das moralische Gefühl (571) ist das undeutliche praktische Bewußtseyn des formalen Moralgesetzes (171).

§. 597.

Es ist ein Gefühl; weil das Bewußtseyn undeutlich und in dem Erkenntnißvermögen ist.

§. 598.

Es ist keine Empfindung, kann aber in Empfindungen übergehen. Also ist, aus diesem Grunde, die Leitung des moralischen Gefühls nicht unsicher.

Wenn man dem Worte Gefühl, so wie Kant eigenmächtiger Weise thut, die Bedeutung des Wortes Empfindung beylegt (Anm. z. 445 §. mehr darüber s. II. Buch, II. Hauptst.): dann freylich bekommt der Satz: handle nach dem moralischen Gefühl: ein

ganz anderes Ansehen. Da aber, vor Kanten, an eine solche Wortbedeutung niemand gedacht hat: so kann auch jener Satz unmöglich verworfen werden; man müßte denn fodern, daß der Mensch sich der praktischen Vernunft oder des Moralgesetzes, um sittliche Gegenstände zu beurtheilen, allemal deutlich bewußt sey. Denn: handle nach dem moralischen Gefühl: hieße doch eigentlich, nach dem alten, gewöhnlichen Sprachgebrauch, im Grunde nichts Anders, als: handle nach dem Moralgesetze, dessen du dir undeutlich, (d. i. ohne desselben Formel, so wie sie in den Systemen ausgedrückt wird, vollständig zu denken), immer bewußt bist. Hätte also auch je ein Moralphilosoph (mir jedoch ist keiner bekannt) diesen Satz, als höchstes Moralprinzip aufgestellt: so ließe es sich sehr gut vertheidigen. Allein Kant verwechselt das moralische Gefühl mit dem moralischen Sinne (445), trennt es mithin ganz von der Vernunft, indem er (Pr. Cr. S. 67) sagt, „daß in demselben nicht die Vernunft, sondern das „Gefühl, ein eigener moralischer Sinn, das Moral„gesetz durch das mit dem Bewußtseyn der Tugend „verbundene Vergnügen und den mit dem Laster ver„bundenen Schmerz, bestimmen, und so alles „auf Verlangen nach Glückseligkeit ausgesetzt werden „solle." Noch ungünstiger ist die Auslegung, welche Schmid (Moralphil. §. 65) von dem vermeinten Grundsatze des m. G. macht: „handle so und zu „dem Zwecke, daß du angenehmer Empfindungen „dieses Sinnes theilhaftig werdest und seinen Qua„len entgehest." Denket man nun hier an sinnlich moralische Empfindungen: dann freylich ist in den Antrieben, die von einem solchen moralischen Gefühl abhängen, alles nichts als Selbstliebe und Eigennützigkeit. Wenn sich aber der Mensch die Selbst-

achtung und die moralische Zufriedenheit, bey der Befolgung des Moralgesetzes, zum Antriebe macht: so thut er nichts, als was, in andern Worten (299 ff.), die Kantische Moral selbst vorschreibt oder doch gestattet. Ob dieses dem m. G. anhangende Vergnügen der Selbstachtung, der tugendhaften Handlungsweise nicht verangehe, sondern erst nachfolge: darüber ist bereits oben (S. 308 ff.) Erläuterung gegeben worden.

§. 599.

Es ist ein praktisches Bewußtseyn (596), weil es in sich schließt die richterliche Anwendung des Moralgesetzes auf Handlungen.

§. 600.

Wie von dem m. G. unterschieden ist der moralische Sinn, vornehmlich sofern es beurtheilet nur die Form der Handlung: das zeigt die II. Lehre des I. Abschn.

§. 601.

Es kommt, nach Hinweisung des 599 §. in der Lehre vom m. G. an auf zwey Stücke: auf das Bewußtseyn des Moralgesetzes, und auf die durch dasselbe bestimmte richterliche Beurtheilung. In Rücksicht auf diese wird das m. G. ganz eigen das Gewissen genannt.

jedoch hat der Begriff des Gewissens noch einen grö-
ßern Umfang: weil es sich sehr oft, und namentlich
da, wo es kasuistisch urtheilet, auch auf die Materie
der Handlung und also nicht bloß auf das formale
Moralgesetz beziehet. Die bekannten scholastischen
Eintheilungen des Gewissens: wahres, irrendes;
vorangehendes, nachfolgendes u. s. w. sind beydes
richtig und fruchtbar. Mehr: als das Uebrige sind
die Erörterungen der Scholastiker über das irrende
Gewissen bemerkenswerth weil sie hier, ohne
sich dessen selbst bewußt zu seyn, auf das for-
male Moralprinzip hingeführt werden. Denn ihr
Grundsatz: wer wider das irrende Gewissen han-
delt, der sündigt: heißt im Grunde so viel: als ge-
mäß seiner Einsicht handeln, macht das Wesen der
Moralität aus. S. Horneii Ph. moral. III, 4. und
vom Gewissen überhaupt Reinhards Chr. Mor.
I. B. S. 247. und die dort angeführten Schriften.

§. 602.

I. Anlangend das Bewußtseyn des Moral-
tzes, oder der praktischen Vernunft (601):
wird dasselbe geweckt durch Vorstellungen von
alischen Gegenständen; mittelst der Selbst-
merksamkeit, der Beobachtung und des Un-
ichts, also überhaupt durch die Erfahrung:
so wie die theoretische Vernunft, ungeach-
hre Gesetze früher sind, als alle Erfahrung,
noch ohne Erfahrung nicht zum Bewußtseyn
ngen kann.

§. 603.

Daraus (602) erhellet der Grund, warum dieses Bewußtseyn ganz fehlet, und die praktische Vernunft selbst zu fehlen scheinet in stumpfsinnigen, oder wild aufgewachsenen Menschen; auch in jungen Kindern.

§. 604.

Weil dieselbe theoretische Vernunft und mithin dasselbe Moralgesetz (584) inwohnet allen Menschen: so giebt es in dem Bewußtseyn desselben, und dießfalls in dem moralischen Gefühl, keine Verschiedenheiten. Die Abweichungen der moralischen Urtheile der Menschen zeigen sich nur in der Anwendung des Moralgesetzes auf die vorkommenden Fälle. Und hier liegt zum Grunde Verschiedenheit der Vorstellungen (602), vermöge des psychologischen Scheines.

§. 605.

Jedes Bewußtseyn setzt eine Vorstellung voraus: angebohrne Vorstellungen sind ungedenklich (I. 669. Anm.). Soll also die Frage: ob das m. G. angebohren sey? so viel heißen: ob angebohren sey das Bewußtseyn des Moralgesetzes? so hat sie keinen richtigen Sinn.

Dalberg, von dem Bewußtseyn, S. 500 ff.
Reinhards Christl. Moral, I. Th. S. 453.

§. 606.

Die, welche jene Frage (605) bejahen, verwechseln das angebohrne Moralgesetz mit desselben Bewußtseyn.

Aber das ist eigentlich mehr rhetorische Verwechselung der Ausdrücke, dergleichen die menschliche Sprache, wie ihr Hang zu den sogenannten Figuren zeigt, gar nicht vermeiden kann, als philosophische Verwechselung der Begriffe. Sonach wollte der Satz: es giebt ein angebohrnes moralisches Gefühl: nur dieses sagen: es giebt ein angebohrnes Moralgesetz, nach welchem der Mensch moralische Gegenstände, als solche, allzeit richtig beurtheilet.

§. 607.

Eine andere, davon ganz unterschiedene, in der 11ten Nummer (§. 629) vorkommende Frage, ist: ob angebohren sey, oder gebildet durch den Einfluß anderer Vorstellungen, die zu dem m. G. gehörige richterliche Beurtheilung?

§. 608.

II. Die richterliche Beurtheilung in dem m. G. (601) enthält zweyerley: 1) einen Ausspruch über das Verhältniß der Handlung gegen das Moralgesetz; 2) Zurechnung von Verdienst und

Schuld. Beydes zeigt sich in selbsteigenen, und in fremden Handlungen.

§. 609.

1. Der Ausspruch über das Verhältniß der Handlung zum Moralgesetz (608). Jede moralisch gesetzwidrige Handlung ist etwas Widersprechendes (579). Nun ist das m. G. das Bewußtseyn der moralischen Vernunft (596), d. h. der Regel der Einstimmung zwischen der Einsicht und dem Willen; und in dem Bewußtseyn der Regel der Einstimmung ist, so wie bey der theoretischen Vernunft, enthalten das Gefühl des Widerspruchs: folglich urtheilet das m. G. von einer Handlung, daß sie dem Moralgesetze zuwider ist, so bald sich in der Handlung zeigt Widerspruch des Willens mit der Einsicht. Und wo dieser Widerspruch klar ist; da ist das Urtheil des m. G. beydes unausbleiblich und richtig.

§. 610.

Leicht ist die analogische Anwendung des Obigen (609) auf moralisch gesetzliche Handlungen.

§. 611.

Klar ist Einstimmung und Widerspruch der Einsicht mit dem Willen und mithin das Ver-

hältniß der Handlung zum Gesetz, allemal in selbsteigenen Willensbestimmungen: also ist hier der Ausspruch des m. G. allemal richtig.

§. 612.

Bey den Handlungen Anderer (611) ist das Verhältniß zum Moralgesetz, d. h. die Einstimmung, oder der Widerspruch des Willens mit der Einsicht, verborgen in dem Bewußtseyn des Handelnden; mithin sehr oft der Ausspruch des m. G. objektif unrichtig. Subjektif jedoch, d. h. nach dem moralischen Außenschein der Handlung, kann er nie unrichtig seyn; indem nur diejenige Handlung als moralisch gesetzwidrig angesehen wird, in welcher erscheinet Widerspruch der Einsicht mit dem Willen.

§. 613.

Am dreustesten und am richtigsten ist der Ausspruch des m. G. über diejenigen Handlungen Anderer (612), welche unter die Regel der Rechtschaffenheit gehören; weil hier die Erkenntniß der Maxime, nach welcher gehandelt werden soll, mehr, denn bey den Pflichten der Mäßigkeit, vorausgesetzt wird als allgemein anerkannt. Es ist leichter zu denken, daß ein Mensch nicht

einsehe z. E. die Gesetzwidrigkeit einer Handlung der Wollust, als zu einer Handlung des Betrugs sich bestimmte, ohne daß seinem Willen die Einsicht widersprach.

§. 614.

Der richterliche Ausspruch des m. G. (609) äußert sich, ganz besonders in einem innerlichen Widerstande des Willens gegen die gesetzwidrige Handlung, indem er sie beschließt und ausführt; und in einer Art von Unruhe des Gemüths, nachdem sie vollendet ist. Das ist das, was man das vorangehende und nachfolgende Gewissen genannt hat.

§. 615.

Getrennt von gewöhnlich damit zusammenhangenden Nebenideen göttlicher, oder menschlicher Gesetze, ist dieser Widerstand und diese Unruhe (614) nichts anders, als das undeutliche Bewußtseyn der Disharmonie zwischen Einsicht und Handlung; nach der Erläuterung der folgenden §§.

§. 616.

Wenn der Mensch beginnt, oder ausführt eine Handlung gegen die selbsteigene Einsicht und Ue-

herzeugung: so entstehet in seiner geistigen und moralischen Natur eine Unordnung von der Art, welche in seiner körperlichen Natur entstehet, wenn eine Bewegung gemacht werden soll, die dem Mechanismus der Muskeln und der Associazion der Bewegungen zuwider ist. Jeder Bewegung, welche wider die körperliche Natur ist, pflegt diese Natur zu widerstehen; so auch jeder moralisch unnatürlichen Willensbestimmung die moralische Natur.

§. 617.

Wenn man, in der moralischen Natur des Menschen, figürlicher Weise, von Organisazion reden darf: so kann man sagen, die moralische Natur ist so organisiert, daß der Wille, fürs erste, und bevor eine andere Macht ihn abzieht, der Einsicht des Verstandes nachfolgt: ganz so wie die logische Natur, z. B. in einem subalternen Schlusse, gleichsam organisiert ist zur Ableitung des Schlußsatzes von dem Grundsatze.

§. 618.

So ist also jenes innere Bewußtseyn des Widerstandes und der Unruhe (614), das Gefühl des

moralisch Unnatürlichen in einer gesetzwidrigen Willensbestimmung.

§. 619.

Jener Widerstand (614), während der Handlung, ist Abneigung von ihr. Jene Unruhe, nachdem sie vollbracht ist, ist Verdruß und mithin, vermöge der Definizion der Reue (s. im II. B. II. Hauptst.), Reue. Demnach sind gesetzwidrige Handlungen in dem m. G. begleitet mit Abneigung, und befolgt von Reue.

§. 620.

Durch das Uebergewicht des gesetzwidrigen Willens wird zwar die Kraft des moralischen Widerstandes (614, 619) überwunden; aber nicht das Gefühl desselben unterdrückt.

§. 621.

Durch den auf die gesetzwidrige Handlung erfolgenden Genuß wird zwar der moralische Verdruß vergütet; aber nicht das Gefühl desselben, die Reue (619), unterdrückt.

§. 622.

Wenn der Mensch eine Handlung in Andern siehet oder denkt, welche unnatürlich ist: so fühlt er, obwohl in einem mindern Grade, dasselbe,

was er fühlt, indem er sie selbst beginnt, oder ausführt. Dieß ist die Folge einer ganz bekannten Verfassung der Einbildungskraft, und gilt in Ansehung der körperlichen und moralischen Natur des Menschen. So fühlt also der Mensch, beym Anblick, oder bey dem Gedanken gesetzwidriger Handlungen Anderer, in einem gewissen Grade, die Disharmonie des Willens mit der Einsicht und überhaupt das moralisch Unnatürliche, wie bey selbsteigenen; indem der Zustand des Handelnden übergeht in seinen eigenen.

§. 623.

2. Die Zurechnung (608) ist das richterliche Urtheil des m. G., durch welches dem Urheber der Handlung beygelegt wird, nachdem sie gesetzlich, oder gesetzwidrig ist, Verdienst oder Schuld.

§. 624.

Das Zuerkenntniß des Verdienstes (623) ist, in dem richterlichen Urtheile des m. G., Achtung: das Zuerkenntniß der Schuld, Verachtung.

§. 625.

Das m. G. spricht dieses Urtheil der Achtung und der Verachtung (624) aus über den Urheber der

Handlung; ohne Ansehen der selbsteigenen Person. Jedoch tritt ein, bey den Handlungen Anderer, die im 612. §. bemerkte Unsicherheit des vorangehenden Urtheils über das Verhältniß der Handlung gegen das Moralgesetz.

§. 626.

Der Grund dieses Achtung, oder Verachtung ertheilenden richterlichen Ausspruches (624), liegt in der mit der Moralität wesentlich zusammenhangenden Achtung gegen die Moralität selbst. Das ist es, was recht eigentlich Achtung gegen das Gesetz genannt werden kann.

§. 627.

Diese Achtung der Moralität gegen die Moralität (626) ist eine Folge des Zusammenhanges der Moralität mit der Vernunft und des Rechtes, welches die letztere sich mit Grund anmaßet, dem Naturtriebe zu sagen, daß er nichts ist, und ihrer eigenen Handlungsweise allein Werth und Rang beyzulegen.

§. 628.

Diese Achtung der Moralität gegen die Moralität (626) beruhet ganz in der Vernunft, sofern sie moralisch ist: eben so wie der Beyfall,

den die Vernunft der logischen Wahrheit giebt, ganz in dem Wesen der Vernunft beruht, sofern sie theoretisch ist.

§. 629.

Was in dem Wesen der Vernunft beruhet, das ist ursprünglich, und unabhängig von allem Empirischen; also unabhänig von allem Einfluß erworbener Vorstellungen, Gefühle und Empfindungen. Demnach ist dieser Theil des m. G. angebohren (607).

§. 630.

Die Empfindungen von der Größe und Schönheit der Tugend und von den entgegengesetzten Eigenschaften der Untugend, welche die moralische Kultur dem Menschen zuführt, können das Bewußtseyn der moralischen Achtung erheben und diese Gefühle selbst zu Empfindungen erwärmen; nicht aber ihnen ihr erstes Daseyn geben.

---

§. 631.

Nicht also rein moralischen Ursprungs ist das mit der richterlichen Beurtheilung des m. G.

(600) zusammenhangende Gefühl der Straf=würdigkeit; welches sich deutlich äußert bey fremden, und selbsteigenen Uebertretungen.

§. 632.

Bey fremden Uebertretungen (631) liegt dem Gefühle der Strafwürdigkeit zum Grunde: das mit der Selbstliebe zusammenhangende Interesse für objektive Glückseligkeit. Bestimmtere Erläuterungen geben die folgenden §§.

§. 633.

a. Selbstliebe ist Schätzung des selbsteigenen Wohlergehens. Wie aus der Selbstliebe, indem ihr Interesse einestheils mit der Glückseligkeit Anderer verbunden ist, anderntheils überhaupt Abscheu an Verletzung mit sich bringt, Schätzung fremder Glückseligkeit, in einer gewissen Art, hervorgebracht werden könne: das ergiebt sich durch eignes Nachdenken, ohne Erklärung. Jedoch kann bey dem Gefühle der Strafwürdigkeit auch zum Grunde liegen, ganz uneigennützige Schätzung der objektiven Glückseligkeit.

§. 634.

Der Uebertreter erscheint, sofern er verletzt hat, indem er dadurch zugleich unsere eigenen Ansprüche auf Wohlergehen in Gefahr setzt (633), als ein Feind der Glückseligkeit: und so ist hier die Billigung der Strafe Freude über die Einschränkung oder Vernichtung einer schädlichen Kraft. Eben darinnen beruhet auch der Grund des Verdrusses über die unterlassene, oder verhältnißmäßig allzu gelinde Bestrafung.

§. 635.

Weil der Unschuldige, als solcher, unschädlich ist (insons, innocens): so erscheint die Bestrafung desselben als eine Verletzung, und erregt Verdruß aus dem obigen Grunde.

§. 636.

b. Jeder Mensch fühlt, in Verbindung mit dem durch die Selbstliebe anempfohlenen Triebe der Selbsterhaltung, in sich und erkennt an in Andern das natürliche Recht der Gegenwehr und Rache gegen Verletzungen. Werde nun die Strafe von dem Verletzten selbst, oder von einem stellvertretenden Richter zugefügt, oder auch von dem Schicksale verhängt; so wird sie gebilligt

aus mehr, oder weniger eigennütziger Schätzung der Glückseligkeit in der Welt.

§. 637.

Das Mißfallen an der unterbliebenen Strafe der Selbstrache ist, vermöge des Volenti non fit iniuria, nicht so groß, als da, wo die Strafe so, wie §. 634. den Zweck erfüllen soll, die allgemeine Schädlichkeit des Uebertreters zu beschränken; oder wo sie von dem Richter erlassen wird, ohne daß der Verletzte seinem Rechte entsagt hatte.

§. 638.

e. Jede Uebertretung, sofern sie eine Verletzung ist, entziehet dem Verletzten etwas von dem Seinen: von Eigenthum, Recht, Ehre u. s. w. und vermindert überhaupt seine persönliche Kraft. Hier erscheint die Strafe, ob sie es auch im eigentlichen Verstande nicht ist, als eine Wiedererstattung des geraubten Seinen. Das ist der Grund, warum der Gerechtigkeitssinn hier die Bestrafung fodert; indem die Selbstliebe die allgemeine Achtung gegen das Recht des Seinen, zu ihrer Sicherheit, wünschet.

§. 639.

Bey selbsteigenen Uebertretungen (631) entsteht das Gefühl der Strafwürdigkeit: 1) indem der Uebertreter sich als einen Verletzenden und Schädlichen nothwendig betrachtet; und voraussetzt, daß entweder der Verletzte, oder das Richteramt, oder selbst das Schicksal, zu seiner Beschränkung, zur Abwendung seiner Gewalt, oder zum Ersatz des Schadens, dieselben Maaßregeln treffen werde, die er, nach dem Ausspruche seines Bewußtseyns, in dem gegenseitigen Verhältnisse, selbst entweder treffen, oder wünschen, oder billigen würde; 2) aus einer Reue der Klugheit, die Strafe nicht vermieden zu haben.

§. 640.

Einen großen Antheil an dem Gefühle der Strafwürdigkeit hat der mehr, oder weniger philosophisch gebildete Gedanke eines moralischen Weltregierers; der den Endzweck der Glückseligkeit wolle und, vermöge desselben, die Uebertreter der darauf abzielenden Pflichten, durch Strafen theils einschränke und abhalte, theils bessere; oder auch das moralisch Böse, gleichsam als eine Beleidigung seiner Heiligkeit, durch physische Uebel vergelte.

Nach Kants System führt das Gefühl der Strafwürdigkeit vielmehr auf die Idee einer Gottheit, als daß der Gedanke der Gottheit an dem Gefühl der Strafwürdigkeit Antheil haben sollte. Daß aber der Mensch, ohne Rücksicht auf ein höchstes Wesen, von vergeltenden, moralische Genugthuung nehmenden Strafen, in seinem moralischen Bewußtseyn eine προλήψιν habe: das ist viel leichter gesagt, als bewiesen. Hingegen läßt sich das Befürchtniß solcher Strafen, aus dem Einfluß des Begriffs der Gottheit, zumal so, wie dieser Begriff von der geoffenbahrten Religion dargestellt wird, sehr leicht erklären. Mehr davon in der Anm. z. 641. §.

---

§. 641.

Allenthalben leuchtet also in dem Gefühle der Strafwürdigkeit hervor desselben Zusammenhang mit dem Interesse für (subjektive und objektive) Glückseligkeit.

Kant erklärt das Gefühl der Strafwürdigkeit aus einer in dem reinen moralischen Bewußtseyn vorhandenen und zu demselben wesentlich gehörigen Voraussetzung: daß mit dem moralisch Bösen, mit der Uebertretung des Moralgesetzes, Strafe als ein physisches Uebel, nach Prinzipien einer moralischen Gesetzgebung, verbunden sey: abgesehen von dem, was die Strafe als natürliche Folge des Bösen ist. Eine solche wichtige, weit umgreifende Behauptung hätte doch, glaube ich, besser bewiesen werden sollen, als in der Cr. d. pr. V. (S. 65.) geschiehet; wo allenthalben das zu Be-

weisende vorausgesetzt wird: daß nämlich diese Idee der Strafwürdigkeit nicht empirischen Ursprungs sey, nicht durch den spätern Einfluß theologischer, ästetischer, pädagogischer, juristischer Vorstellungsarten erzeugt werde. So lange das moralische Selbstbewußtseyn hier nicht psychologisch zergliedert, nicht das Empirische darinn von dem Ursprünglichen gesondert ist, können die Urtheile desselben unmöglich etwas beweisen. Am allerwenigsten sollte man sich, (wie z. B. in Hornemanns philos. Schr. S. 289 geschiehet), auf die Religionsbegriffe der alten Völker berufen. — Das Selbstgefühl, welches dem Gestraften sagt, daß ihm recht geschehe, (worinn sich diese Idee der Strafwürdigkeit so deutlich offenbaren soll), ist ja so oft weiter nichts, als eine Selbstanklage der Thorheit, die erfahrungsmäßigen Folgen der Handlung nicht erwogen und nicht vermieden zu haben. Und diese Selbstanklage kommt nicht bloß in moralischen, sondern auch sehr häufig in moralisch gleichgültigen Fällen vor: ja man sieht Aeußerungen, die derselben ganz analogisch sind, sogar in den Thieren; welche, wie z. B. der Hund, die Strafe so annehmen und aushalten, als ob sie sagen wollten, daß sie sie hätten vorhersehen und vermeiden können. — Kant hat also die Unvereinbarkeit der Idee der Strafwürdigkeit mit dem Prinzip der Selbstliebe, (welches ich im übrigen gar nicht als das wahre Moralprinzip aufgestellt, sondern nur gegen falsche Auslegungen und Konsequenzen vertheidigt habe), so wenig bewiesen; daß vielmehr der Zusammenhang mit der Selbstliebe allenthalben hervorleuchtet. Genugthuung nehmende, moralische Strafen lassen sich nicht daraus herleiten: das ist ganz richtig: aber nun ist eben die Frage, ob es eine reine nicht empirische Idee der Strafwürdigkeit giebt, welche dar-

auf hinweiset. Aeußerst sonderbar ist es auch, wenn Kant sagt, Strafen, betrachtet als Uebel, hätten in dem Glückseligkeits-System gar keinen Sinn. Der Uebertreter soll freylich durch die Strafe nicht glückselig werden, (denn von dem Zwecke der Besserung ist hier nicht die Rede): aber die Selbstliebe fodert seine Bestrafung nichts desto weniger; aus dem Grunde, weil ihre Ansprüche auf Glückseligkeit durch die Uebertretung in Gefahr gesetzt werden. Eben die Selbstliebe ist es auch, welche den Uebertreter, den Verletzenden, so in den Gesichtspunkt des Verletzten stellt, daß er sich selbst verurtheilt. Nach dem Prinzip der Selbstliebe, meint Kant ferner, bestünde das Verbrechen nur in der vernachlässigten Glückseligkeit, und also in der zugezogenen Strafe selbst: also wäre, dem gemäß, die Unterlassung der Strafe die wahre Gerechtigkeit. Gleich als ob nicht unmittelbar aus der Selbstliebe folgte, daß jede Verletzung abgehalten und gehindert werden muß. Das ist wohl ganz wahr, daß die Vernunft, wie Kant S. 107 sagt, ein Verhältniß zwischen Wohlbefinden und Wohlverhalten erwartet: aber es leuchtet auch ein, daß diese Erwartung ursprünglich in der Schätzung der Glückseligkeit und in der Voraussetzung beruhet, daß der, welcher dem Endzwecke der Glückseligkeit zuwider handelt, und sich nicht wohl verhält, aus dem Zustande, in welchem er schaden kann, d. h. aus dem Zustande des Wohlbefindens, durch physische Uebel, gebracht, und zum Ersatz der Verletzung genöthigt werden müsse. Diese allgemeine Hochschätzung der Glückseligkeit in der Welt wird durch den Werth, den die Selbstliebe der eigenen Glückseligkeit beylegt, am allermeisten befördert: sie kann jedoch auch bloß durch die Vernunft und durch die Anwendung ihres Moralge-

setzes entstehen (185). Auf jeden Fall ist in dem Gefühl der Strafwürdigkeit nichts, was sich, vermöge einer genauen psychologischen Zergliederung desselben, nicht aus der Schätzung der Glückseligkeit auf das allernatürlichste erklären ließe. Daß Strafe auf Uebertretung des Moralgesetzes an sich, als Wiedervergeltung, folge: das ist ein Gedanke, der, meiner festen Ueberzeugung nach, ohne Religion und ohne den mannichfaltigen Einfluß der Begriffe von dem höchsten Wesen, gar nicht in dem Menschen entstehen konnte. Konsequenter war es daher, wenn Crusius die Erwartung solcher Strafen auf ein angebohrnes Gefühl unserer Abhängigkeit von Gott, oder auf eine angebohrne Gottesfurcht gründete. Anw. vernünftig zu leben, §. 132. 133. 141. — Viel Wahres ist über diese Materie gesagt in Pörschkens Einl. in die Moral, S. 150, ff.

§. 642.

Minder deutlich und lebhaft spricht, so wie überhaupt das moralische Gefühl, also auch das Gefühl der Strafwürdigkeit, bey Uebertretungen der Pflichten der Mäßigkeit, als des Wohlwollens und der Rechtschaffenheit. Denn die Unmäßigkeit erscheint da, wo sie nicht zugleich der Rechtschaffenheit Abbruch thut, mehr als Selbstverletzung, und in sofern das Verbot derselben mehr willkührlich. Desto mehr werden hier, in Hinsicht auf die Selbstverletzung, gebilligt die Strafen der Zucht und Besserung.

§. 643.

Das m. G. kann sittliche Handlungen leiten, nur sofern es ein undeutliches Bewußtseyn des formalen Moralgesetzes ist (596), also nur die Form der Handlungen richtig bestimmen. Sich bey der Materie des Handelns (17, 18) dem m. G. überlassen, ist unsicher. Was man hier oft für m. G. annimmt, ist das undeutliche Bewußtseyn einzelner empirischer Maximen; welche eben so oft falsch seyn können, als wahr. Warnende Beyspiele findet man in den moralischen Urtheilen und Handlungen der Schwärmer; besonders der religiösen und politischen.

Garvens Anm. z. Cicero, S. 105, ff.

III.

Die moralische Freyheit.

§. 644.

In dieser Lehre wird 1) bestimmt der Begriff der moralischen Freyheit; 2) gehandelt von der absoluten Freyheit, sofern sie zum Grunde liegt der moralischen; 3) geprüft die Herrschaft der Freyheit über die sinnlichen Antriebe; 4) gezeigt die

Unmöglichkeit eines moralischen Gerichts der Freyheit unter den Menschen.

Außer den in dieser Lehre angeführten Schriften gehören hierher die meisten von denen, welche im I. Th. §. 862 — 883. vorkommen.

§. 645.

I. Der Begriff der moralischen Freyheit (644). Sie ist das Vermögen der moralischen Vernunft (583), ihre selbsteigne Vorschrift, (das Moralgesetz), zu befolgen. Etwas anders ist die absolute Freyheit: s. §. 656.

§. 646.

Moralische Freyheit (645) kann gedacht werden als unbedingt, oder als bedingt. Dort schließt sie aus selbst den Gedanken von Hindernissen des Moralgesetzes: hier ist sie das Vermögen, diese Hindernisse zu überwinden, und, sofern sie überwindlich sind, das Moralgesetz zu befolgen.

§. 647.

Weil die Glückseligkeit endlicher Wesen nur zufällig ist und von subjektifen Trieben (270, 347) abhängt, welche die vollkommene Befolgung des Moralgesetzes nicht gestatten (332,

369): so ist unbedingte moralische Freyheit (646) gedenkbar nur in der Idee des unendlichen Willens.

§. 648.

Das Hinderniß des Moralgesetzes ist (646) die Eigennützigkeit (285).

§. 649.

Diesemnach ist moralische Freyheit (644), näher bestimmt, das Vermögen der moralischen Vernunft, die eigennützigen Triebe zu überwinden und dem Moralgesetze zu unterwerfen (648).

§. 650.

Bey der Frage: ob der Mensch moralische Freyheit besitze? muß Rücksicht genommen werden auf die gedoppelte Anlage zur Eigennützigkeit, welche enthalten ist: 1) in der Subjektivität (343, 379) seines endlichen Willens überhaupt, und 2) in der Sinnlichkeit seines menschlichen Willens (393, 407) insbesondere.

§. 651.

1. Anlangend die Subjektivität (650). Daß, mit subjektiven Antrieben eines endlichen Willens, die Eigennützigkeit nicht gesetzt wird als

nothwendig, sondern nur als möglich: das ist, mit Rücksicht auf den Unterschied unter Wohlergehen und Zufriedenheit (282, 283), bewiesen §. 274, ff.

§. 652.

Weil durch die Subjektivität des menschlichen Willens die Eigennützigkeit nicht nothwendig bestimmt ist (651): so kann er, von dieser Seite betrachtet, frey seyn; in dem zu endlicher Moralität, oder pflichtmäßiger Tugend (32) erforderlichen Grade.

§. 653.

2. Anlangend die Sinnlichkeit (650). Daß in dieser, darum, weil alle ihre Empfindungen und Begehrnisse die Form des Wohlergehens haben (402), die Eigennützigkeit wesentlich enthalten ist: das ist gesagt im 407. §.

§. 654.

Da der menschliche Wille, naturmäßig, sinnlich ist (404): so kommt es, bey dem Beweise seiner moralischen Freyheit, an auf die Frage: ob er, in der Vernunft (649) das Vermögen besitzt, die eigennützigen Antriebe der Sinnlichkeit abzuhalten und nach Antrieben zu handeln, welche nicht

in der Eigennützigkeit, der Form der Sinnlichkeit, sondern in der reinen Moralität beruhen.

§. 655.

II. Die absolute Freyheit (644) ist, in der a priori bestimmten Idee, das Vermögen unter mehrerern Willensbestimmungen eine zu wählen und wirklich zu machen.

§. 656.

Sowohl um die, in der Subjektisität des Willens mögliche (652), als auch um die in der Sinnlichkeit wesentliche (653), Eigennützigkeit abzuhalten und beyde Hinderniſſe des Moralgesetzes (650) zu überwinden, und mithin zur moralischen Freyheit (649), wird erfordert: absolute Freyheit.

§. 657.

Wollte man sagen, die moralische Freyheit, betrachtet als ein Vermögen der moralischen Vernunft (645, 649), sey, ohne absolute Freyheit (655), hinreichend zur Befolgung des Moralgesetzes (656): so würde unerklärbar seyn die Uebertretung des Gesetzes, wiefern die eigennützigen Triebe gedacht werden als überwindlich (646).

Das ist eben der groſse Mangel in dem Stoischen System, daſs es der Vernunft die gröſste mögliche mo-

ralische Freyheit zueignet, aber dem Willen keine absolute zugesteht; und mithin immer die Frage zurück läßt, wie doch je die freye Vernunft sich durch ihre Gesetze zum Bösen bestimmen könne? Daß Zeno die Affekten zu Irrthümern machet, und auf diese Art dem Verstande zuschreibt, kann hier nicht abhelfen. Denn wenn die moralische Vernunft frey ist: warum bestimmt sie sich nach Irrthümern? Jedoch es fehlt auch hier an der so wichtigen Unterscheidung des Verstandes, und der Vernunft. Von der Stoischen Freyheit ist das Nöthige, bey einer andern Veranlassung, in der Anm. z. 411. §. gesagt worden; vergl. 1. Anm. z. 862. und 872. §.

§. 658.

Jedoch ist die alleinige moralische Freyheit hinreichend, um moralisch zu denken die Befolgung des Gesetzes (656). Denn daß subjektif nothwendige Uebereinstimmung des Willens mit dem Gesetz, der Moralität nicht entgegen, sondern vorzüglich angemessen sey: das zeigt die Idee des unendlichen Willens (264).

§. 659.

Absolute Freyheit (655) ist gedenkbar nur als das Prädicat eines endlichen Willens; weil die Idee derselben nur erfordert wird zur Begreiflichkeit der Uebertretung des Moralgesetzes (657).

Weil in dem unendlichen Willen Hindernisse der Moralität nicht statt finden: so ist in ihm nur mora-

lische Freyheit gedenkbar. Die absolute ist also, für einen endlichen Willen, zwar immer eine Vollkommenheit; die aber zugleich seine größte Unvollkommenheit, d. h. die Möglichkeit vernunftwidriger Gesinnungen, beweiset. Es ist also gegen die absolute Freyheit, in der Moralphilosophie, gar nichts gesagt, wenn man die Instanz des göttlichen Willens anführt. In der moralischen Freyheit ist allerdings kein Vermögen, das Böse zu wollen.

§. 660.

Zu der absoluten Freyheit (655) wird erfodert 1) Willkühr, 2) Selbstthätigkeit.

Schon Aristoteles, der sich in der Moralphilosophie ganz an das Bewußtseyn hält, unterscheidet, in dem freyen Willen, Willkühr (προαιρεσις) und Selbstthätigkeit (το ἑκουσιον), dem er das ἀκουσιον entgegensetzt. Jedoch bezieht er die προαιρεσιν nur auf eigentlich so genannte Handlungen, d. h. auf Thätigkeiten, welche die Mittel und nicht den Zweck selbst zum Gegenstande haben; z. B. nicht die Gesundheit, sondern die Diät; nicht die Glückseligkeit, sondern das Verhalten, welches derselben würdig ist. Die προαιρεσις ist also das Vermögen zu wählen, mit Ueberlegung (μετα προνοιας) zu Werke zu gehen; oder auch, wie Herr Buhle sagt (Gesch. d. Philos. III Th. S. 9), der vernünftig überlegte Willensentschluß. Dieses Vermögen aber wird, von ihm, so wie es auch im Grunde etwas Selbstthätiges ist, mit der Selbstthätigkeit aufs genauste verbunden; so daß alles Wählen die Selbstthätigkeit, nicht aber alle Selbstthätigkeit die Willkühr voraussetzt. M. Mor. I. 17. 18. Zur Selbstthätigkeit erfodert Aristoteles, daß die Ursache der Willensbestimmung

nicht außer dem wollenden Subjekte sey: ἂν ἡ ἀρχὴ μὴ ἔξωθεν. Nicom. III. 1. 3. So bald wir aber, sagt er, das Prinzip der selbstthätigen Willensbestimmung in dem handelnden Subjekte annehmen: so müssen wir ihm auch das Vermögen zuschreiben, sich auf die entgegengesetzte Weise zu bestimmen: ἂν δὲ ἐν ἑαυτῷ ἡ ἀρχὴ, ἐπ' ἀὐτῳ καὶ τὸ πράττειν, καὶ μὴ· ἑκούσια ἂν τὰ τοιαῦτα. Und so fließt hier wiederum die Selbstthätigkeit mit der Willkühr zusammen. Das Merkmal der Selbstthätigkeit giebt Aristoteles so an: sie wirkt weder aus Unwissenheit, noch mit Zwang. Was erstens die Unwissenheit anlangt: so unterscheidet Aristoteles die Unwissenheit der Grundsätze, nach denen die Handlung bestimmt werden sollte, von der Unwissenheit der Umstände, in denen die Handlung selbst beruhet. Nur diese hebt die Freyheit und Zurechnung auf; jene darum nicht, weil sie an sich selbst nicht gestattlich ist: denn es ist etwas Anders aus Unwissenheit, und in der Unwissenheit handeln. Ein Mörder wird mit der Unwissenheit der ersten Art nie entschuldigt werden können; der aber, welcher in dem Gedränge der Schlacht einen seiner Kammeraden tödtete, wird zu rechtfertigen seyn; so fern er ihn für einen feindlichen Soldaten angesehen und also in der Unwissenheit getödtet hatte. Das Merkmal ist die Reue; d. h. nach der Beschreibung, die Aristoteles davon macht, eine Art des Erschreckens über die Handlung, oder vielmehr über den Erfolg derselben. Denn wer darüber erschrickt, oder wem es leid thut, daß der Erfolg der Handlungen entstanden ist, kann die Handlung nicht gewollt haben. Ein Uebelthäter empfindet wohl auch ein großes Leidwesen über seine That: aber es ist ihm eigentlich nicht dieses leid, daß die Handlung den gewollten Erfolg gehabt hat, denn er hat ihn ge-

wollt; aber das bereut er, daß er die Handlung gewollt hat. Der, welcher in der Unwissenheit handelt, kann das Wollen nicht bereuen, weil das nie in ihm gewesen ist; also nur den Erfolg der Handlung mit Mißvergnügen sehen. Aristoteles ist überhaupt hier in seiner moralischen Freyheitslehre äußerst scharf; und wendet alles an, um aus der vollkommensten Selbstthätigkeit die strengste Zurechnung herzuleiten. Auch läßt er die gleichfalls mit der Unwissenheit zusammenhangende Entschuldigung, daß jeder Mensch, nach seiner Manier die Dinge zu sehen, beurtheilt werden müsse, durchaus nicht gelten; weil der Mensch am Ende doch an dem falschen Scheine seiner moralischen Vorstellungsart Schuld sey. Nicom. III. 2. 7., M. Mor. I. 12. Was anderns den Zwang anlangt, so sind alle dadurch bewirkte Willensbestimmungen (τα βιαια) in äußern Ursachen gegründet, und mithin können sie nicht selbstthätig seyn. Was aber gezwungene, und was selbstthätige, freye Handlungen seyen: das unterscheidet er so; daß jene unangenehm sind, diese mit Vergnügen geschehen. Die Anwendung davon macht Aristoteles: 1) auf die Bewegungsgründe (I. 872. Anm.), die, als Vorstellungen betrachtet, etwas außer dem handelnden Subjekte zu seyn und mithin eine zwingende Eigenschaft zu haben scheinen; sie sind selbstthätig, sagt er, sofern sie uns, als Vorstellungen eines Gutes, Vergnügen machen: 2) auf Gemüthsfertigkeiten, d. h. Neigungen, Leidenschaften, die, als Fertigkeiten, nicht in unserer Gewalt sind. Aber wenn die Handlungen, von denen sie, als von ihren Ursachen, abstammen, in unserer Gewalt und mit unserm Wohlgefallen begleitet waren: so sind, sagt Aristoteles, auch die Folgen davon als etwas Freyes anzusehen: 3) auf die ἀγνοιαν, d. h. auf den

Zustand der bewußt- und vernunftlosen Uebereilung, wo die Menschen, ihrer nicht mächtig, den selbsteigenen Einsichten zuwider handeln. Hier entscheidet Aristoteles so: diese Handlungen sind zwar selbstthätig, aber nicht ganz willkührlich, und mithin der Zurechnung kaum fähig. Nicom. VII. 9, 10, 11. 4) endlich auf Drohung und äußerliche Gewalt. Handlungen, welche dadurch bewirkt werden, sind weder ganz selbstthätige, noch ganz gezwungene: jedoch sind sie das Erste mehr, als das Andere. Dieser vierte Satz enthält zugleich die Entscheidung des Aristoteles über die berühmte Frage: ob der Wille gezwungen werden könne? Sie scheint mir richtiger zu seyn, als die, welche Wolf giebt, der die Frage unbedingt verneint: Psych. emp. §. 927. seqq. und Hollmann, Eth. §. 11. 59., der sie unbedingt bejahet. — Beyde sind von der Wahrheit gleich weit entfernt.

§. 661.

1. Willkühr (660) ist die Möglichkeit unterschiedner Arten der Willensbestimmung. Keine Wirkung kann willkührlich seyn, welche die einzige mögliche ist.

§. 662.

Die unterschiedenen Wirkungsarten, zwischen denen die Willkühr die Wahl hat (661), erscheinen, in dem Gefühl der Freyheit, als gleich möglich: insbesondere auch die Bestimmung durch eigennützige, und uneigennützige Antriebe.

§. 663.

2. Selbstthätigkeit (660), von der Willkühr (661) trennbar nur durch logische Absonderung, ist das Vermögen der absoluten Freyheit, den Willen zu bestimmen zu einer der gleich möglichen Wirkungsarten, unabhängig von allen außer ihr wirkenden Ursachen.

§. 664.

Mag auch die Selbstthätigkeit durch Ursachen geleitet werden: sie erscheinen nicht in dem Bewußtseyn: mithin wird die Selbstthätigkeit gefühlt als das alleinige Werk der Freyheit, im Gegensatz aller Kausalität; und die dadurch bewirkte Willensbestimmung angesehen als zufällig; also die entgegengesetzte, welche nicht erfolgte, als möglich.

§. 665.

Die Folge davon ist, das der Mensch, wenn er moralisch böse handelt, die Handlung seinem freyen Willen zuschreibt und, selbstrichtend, sich sagt, er hätte gut handeln können.

---

§. 666.

Die absolute Freyheit (655) wird von der theoretischen Vernunft gedacht deterministisch

(I. 861, 865): die praktische Vernunft fodert sie indeterministisch. Der Indeterminismus läßt sich theoretisch nicht denken, weil er aufhebt die Nothwendigkeit des Grundes. Mit dem Determinismus läßt sich praktisch nicht handeln, weil er aufhebt die bey allem Handeln vorausgesetzte Zufälligkeit des Erfolgs. Dieses zeigt das sogenannte sophisma pigrum (I. 882).

§. 667.

Es ist eben so umsonst der theoretischen Vernunft, durch praktische Postulate, abzustreiten die Nothwendigkeit, als der praktischen, durch theoretische Beweise, die Zufälligkeit (666).

Daher wird Reinholds Freyheitslehre, gegen die in der Moralphilosophie nichts zu sagen ist, nie in der theoretischen, und Schmids intelligibler Determinismus nie in der praktischen Weltweisheit Glück machen: ob dieser gleich in der Metaphysik, als ein Philosophem, seinen Platz behauptet. Schmids Mor. Ph. §. 100 ff. Die Reinholdische Lehre ist in der Th. d. V. V. S. 299 ff. und in den Briefen II. Th. S. 857 erörtert. Auch gehören hierher die besondern Abhandlungen, welche Herr Forberg und Herr Michaelis darüber geschrieben haben. — Der scharfsinnige Maimon meint, in seinem neuesten Werke, (Unterf. über den menschl. Geist, S. 272, vergl. 233 ff.), die Freyheit des Willens, als des höhern Begehrungsvermögens, begreiflich zu machen aus der Freyheit des höhern Erkenntnißverms-

gens; dessen Unabhängigkeit von Naturgesetzen daraus erhelle, weil die Verbindung des Mannichfaltigen in ein einiges Bewußtseyn die Zeitfolge und in sofern die Kausalität ausschließe; indeß die Perzepzion des Mannichfaltigen, in dem niedern Erkenntnißvermögen, Zeitfolge erfodere und eben darum der Kausalität oder den Naturgesetzen unterworfen sey. Diesemnach, sagt **Maimon**, ist die Freyheit der praktischen Vernunft gedenkbar als Erweiterung der Freyheit der theoretischen. Diese bezieht sich auf bloß formale Objekte, die sie sich selbst bestimmt und nicht (nach Naturgesetzen) a posteriori empfängt; und jene hat auch bloß intellektuelle, formale Gegenstände. — Wenn auch dieses alles ganz deutlich, ja wenn sogar die Hauptsache, die Unabhängigkeit des höhern Erkenntnißvermögens von Naturgesetzen, völlig bewiesen wäre: so würde doch die ganze Erörterung, meinem Urtheile nach, weder zum theoretischen Beweis der Freyheit hinreichend, noch zum praktischen Postulatum nöthig seyn. In jedem Falle könnte aber das alles nur auf die moralische (645), nicht auf die absolute Freyheit (655) bezogen werden; deren theoretische Schwierigkeiten damit also noch immer die vorigen bleiben. In der Erklärung, die er S. 232 zum Behuf dieser Ideen von den Wörtern, Trieb, Begierde und Wille giebt, wird von dem philosophischen Sprachgebrauche doch wohl zu sehr abgewichen. — So wenig aber aus allen Freyheitstheorien herauskommt: so gieng doch **Locke** gar zu weit, der von Willensfreyheit gar nichts hören mochte; weil Freyheit überhaupt so wenig ein Prädikat des Willens sey, als etwa Figur ein Prädikat der Tugend, II. 21. §. 14. 21. **Locke** nimmt das Wort Wille in einer zu engen Bedeutung; wie ihm **Leibnitz** in den Nouv. Ess. (über eben dieses Kapitel) sehr gut gezeigt hat.

§. 668.

Zufälligkeit (666) ist die subjektive Form, in der dem Menschen erscheinet die praktische Welt; so wie Kausalität für ihn die Form der Verstandeswelt *) ist. Gleichwie seine verstandesmäßige Existenz, (Uebersicht der Natur, Erfahrung), nicht möglich ist, ohne das Axiom der Kausalität: so ist auch unmöglich sein praktisches Leben, (Selbsthandeln und Richten), ohne das in dem Bewußtseyn enthaltene Postulatum der Zufälligkeit.

*) Verstandeswelt ist die Welt, sofern sie vorgestellt und von dem Verstande geordnet wird als ein Natur- oder Erfahrungssystem. Die praktische Welt hingegen ist die Welt, sofern wir in sie wirken; und zwar unter der Voraussetzung wirken, daß sich, willkührlich, Veränderungen in ihr hervorbringen lassen. Diese Voraussetzung aber erfodert schlechterdings, daß wir die Weltveränderungen, welche wir möglich glauben durch Willkühr, ansehen als zufällig. Daher macht das sophisma pigrum (I. 882.) allem Handeln ein Ende, und damit aller Existenz in der praktischen Welt. Dieses praktische Postulatum der Zufälligkeit bedarf zwar in der Moral so wenig eines Beweises, als, in der Geometrie, die Realität des Raumes: aber nur um meine Gedanken desto deutlicher zu machen, sey es mir erlaubt eine Deduktion in der Manier der Kantischen (I. 858. Anm.) zu versuchen. Praktisches Leben, d. h. ein Handeln, welches Weltveränderungen zur Absicht hat, ist wirklich: also muß es möglich seyn. Möglich ist es aber nicht anders, als durch die auf die praktische Welt

angewandte Vorstellungsform der Zufälligkeit: also ist diese Vorstellungsform a priori gegründet und hat in sofern Realität. — Diese Realität wäre freylich nur subjektif: aber in jener Kantischen Dedukzion ist es dasselbige. Fichte sagt in seiner jüngst herausgekommene Sittenlehre, welche besonders für diesen Gegenstand viel Stoff und Anleitung zum Nachdenken darbietet, sehr richtig: ich denke mich unbestimmt, (meine Handlungen zufällig), wiefern ich ein Vermögen habe zu handeln.

§. 669.

Dieses Dringen auf Nothwendigkeit von der einen Seite, und auf Zufälligkeit von der andern (668), ist kein Streit der Vernunft mit sich selbst (I. 1035); sondern ein Streit der praktischen Vorstellungsart, und der theoretischen (663). Jede dieser Vorstellungsarten ist wahr in ihrer Sphäre.

Meinen Einwendungen gegen die Kantische Antinomie der Vernunft (I. 1035. ff.) hat Herr Heydenreich (Propäd. II. S. 75.) Gründe entgegengestellt, die mir durchaus nicht einleuchten. Denn 1) daß das Denken kein Geschäft der Phantasie, d. h. des sinnlich geformten Vorstellungsvermögens sey, ist wahr nur in der engern Bedeutung des Wortes Denken. In der weitern wird es ja, von den Kantianern nicht weniger, als von andern, häufig gebraucht für Vorstellen. 2) Daß für die sinnliche Vorstellungsart die Vorstellung eines unendlichen Raums möglich sey, ist doch wohl daraus klar, daß sie ihr nothwendig, unableglich ist; angesehen mit dieser Vorstellungsart ein endlicher Raum nicht vorge-

stellt werden kann. 3) Daß nicht die Rede sey von der bloßen Vorstellung eines unendlichen Mannichfaltigen, sondern von der Vorstellung in endloser Bedingung: ist mir völlig dunkel. 4) Wie die Vorstellung des Raumes oder der Ausdähnung, die nach Kants System eine sinnliche Anschauung seyn soll, a priori in dem Verstande gegründet sey; und wie sie darum, weil sie — in dem Verstande, oder in der sinnlichen Vorstellungsart — a priori bestehet, von der Vernunft anerkannt werden müsse; (Kant selbst bestreitet sie mit Vernunftgründen, leugnet, daß sie außer uns ein wirkliches Objekt habe, und erklärt sie für die bloße Bedingung möglicher Erscheinungen): das weis ich nicht zusammen zu reimen. — Sind aber die Antinomien, welche die Ausdähnung, die Theilbarkeit und die Zeit betreffen, kein Streit der Vernunft mit sich selbst: so ist es die, welche sich auf die Freyheit beziehet, gewiß nicht mehr. — So hat also nach diesem allen der Vorschlag: den Widerspruch zwischen Nothwendigkeit und Freyheit nur für scheinbar anzunehmen: (Darstellung der Kant. Lehre v. Sittlichkeit, Freyheit ꝛc. von Bernhardi, S. 243) entweder keinen Sinn, oder diesen: daß Nothwendigkeit eine theoretische, Freyheit aber eine praktische Vorstellungsart ist. Denn sobald wir beyde Sätze dieser Antinomie als theoretische gelten lassen, müssen wir auch den Widerstreit für einen wirklichen erkennen. Alles, was Herr Reinhold und andere Kantianer hier von der Vereinigung, und Aussöhnung der theoretischen Vernunft mit der praktischen sagen, sind — Redensarten. S. Creuzers Skeptische Betrachtungen über die Freyheit des Willens.

§. 670.

Das moralische Postulatum der absoluten Freyheit beruhet in dem allgemeinen praktischen Postulatum der Zufälligkeit (668). Das heißt: Wenn alle Willenshandlungen in der Form, in welcher sich uns die moralische Welt darstellt, erscheinen als absolut frey gewirkt durch den Willen (666): so geschieht das unter der höhern Voraussetzung, daß sie zufällig seyen.

§. 671.

So ist also die Zufälligkeit eine Erscheinung*) überhaupt der praktischen, und die absolute Freyheit eine Erscheinung der moralischen Welt; so wie die Ausdähnung eine Erscheinung der sinnlichen ist.

*) Wenn der Ausdruck Schein mißverständlich ist: so will ich sehr gern dafür das Wort Erscheinung gebrauchen. Möchte es ein Spinoza auch Täuschung nennen (Ep. 72. p. 584): in der Moral wäre damit nichts gesagt; s. die 873. Anm. aus Homens und Garvens Schriften angeführten Stellen.

§. 672.

Was dieser Erscheinung (671) zum Grunde liege in dem Reiche der Dinge an sich: das ist unerforschlich, und für die Moralphilosophie so

wenig bedeutend, als für die Geometrie das Innere der Weltsubstanzen.

§. 673.

Diese Erscheinung (672) hat praktische Realität; ganz so wie sinnenmäßige Realität hat die Ausdähnung. Mit andern Worten: die absolute Freyheit ist für den Menschen gewiß in der Art, wie das Daseyn der Körperwelt.

§. 674.

Die, welche die Freyheit ein Factum im Bewußtseyn nennen, sagen entweder eben dieses, daß sie eine Erscheinung der moralischen Welt ist; oder sie schweifen, wenn sie mehr sagen wollen, als das, hinüber in das theoretische Gebiete.

§. 675.

Die Besorgniß, wie, ohne theoretischen Beweis (671) der absoluten Freyheit, bestehen möge die Zurechnung: hat 1) keinen reinphilosophischen Grund; weil sie sich beziehet auf überphilosophische Ideen von rächenden Strafen (640, I. 818): 2) in der Moralphilosophie keinen verständlichen Sinn; weil die Zurechnung in dem Postulatum der Zufälligkeit (668) beru-

het, und eben so wenig durch den Grundsatz der Kausalität aufgehoben wird, als die geometrische Ausmessung durch das System der Monadologie.

§. 676.

Die Quelle aller moralphilosophischen Lehrsätze von der absoluten Freyheit (655) ist das moralische Bewußtseyn, oder das so genannte Freyheitsgefühl (I. 873). Was das Freyheitsgefühl nicht bezeugt, das ist, prakisch, nicht wahr.

Damit wird nicht geleugnet, daß Freyheit, als Form unserer moralischen Vorstellungsart, a priori bestehe, und daß sie mithin allen moralischen Wesen zugeschrieben werden müsse. Kants Met. d. S. S. 101. daß aber die Freyheit, wie Kant sagt, das principium cognoscendi des Moralgesetzes sey: wird ganz willkührlich behauptet.

§. 677.

Da, in der Moralphilosophie, die absolute Freyheit betrachtet wird nur praktisch und wie sie erscheint in dem Selbstbewußtseyn (676), und sie insofern weder bewiesen, noch widerlegt werden kann durch theoretische Gründe: so ist hier fremdartig und nachtheilig die Hinsicht auf das Gesetz der Kausalität. Demnach wird die Freyheit dargestellt, so wie sie in dem Freyheitsgefühl erscheinet, völlig indeterministisch.

Der Determinismus ist eben so folgewidrig in der Moralphilosophie, als der Indeterminismus in der Metaphysik.

§. 678.

Der Einwurf: wie mit indeterministischer Freyheit (677) vereinbar sey moralischer Werth und Zurechnung: ist metaphysisch; und hat, in dieser Eigenschaft, keine Beweiskraft weder gegen die moralische Vorstellungsart, welche eben zu dem moralischen Werthe, eine indeterministische Freyheit *) voraussetzt; noch gegen das Selbstbewußtseyn, welches dieselbe bezeugt.

*) Die Zurechnung, welche die theoretische Philosophie mit dem Determinismus zu vereinigen weis (I. 877 ff.) ist für die praktische nicht hinreichend.

§. 679.

Daß in dem Selbstbewußtseyn die Freyheit erscheinet als undeterministisch (677), ist psychologisch begreiflich: 1) weil nur Zwang, der äußere Nothwendigkeit ist, als Nothwendigkeit gefühlt wird; 2) weil durch die Verborgenheit der den Willen bestimmenden, in Fähigkeiten, Fertigkeiten und Gemüthszuständen enthaltenen, und von dem Bewußtseyn ganz entlegenen Gründe, jeder Willensbestimmung ertheilt wird das Ansehen der Zufälligkeit, und zugleich das Anse-

hen der absolutesten Selbstthätigkeit: indem das Bewußtseyn, unvermögend hinauszusehen über sich selbst, sich selbst fühlt als die Ursache; ob auch weiter zurück dieser Selbstbestimmung eine Ursache zum Grunde läge.

Scharfsinnige Bemerkungen über die Täuschungen des Freyheits-Gefühls findet man in Bardili Urspr. des Begriffs der Willens-Freyheit. S. 11—45.

---

§. 680.

III. Prüfung der Herrschaft der absoluten Freyheit, insbesondere über die sinnlichen Antriebe (644). Weil das Selbstbewußtseyn die Quelle ist aller moralphilosophischen Lehrsätze von der absoluten Freyheit (676): so kann diese Freyheit behauptet werden nur in Ansehung der Subjektifität (651), nicht aber in Ansehung der Sinnlichkeit (650) des Willens. Denn das Selbstbewußtseyn zeugt nur von einer willkührlichen Annahme eigennütziger und uneigennütziger Beweggründe überhaupt; nicht aber von dem Vermögen, die außerdem uneigennützigen Beweggründe oder Antriebe zu trennen, von der dießfalls eigennützigen Form des Wohlergehens (404).

§. 681.

Vielmehr weiset das Selbstbewußtseyn (680), wenn es sich nicht durch schwärmerischen Moralstolz täuschet, sehr deutlich hin auf ein ausdrückliches Unvermögen den Willen zu entsinnlichen.

§. 682.

Die freye Herrschaft, über die Sinnlichkeit (680) wird jedoch geleugnet, nur so viel anlangt die sinnliche Form aller sonst an sich uneigennüzzigen Antriebe. Mit andern Worten: es wird geleugnet, daß in dem Menschen eine Freyheit sey, kraft der er bestimmt werden könne durch einen rein moralischen Antrieb, welchem nichts anhange von der Form des Wohlergehens (402, 404).

§. 683.

Der Kantische Einwurf, daß das Moralgesetz keinen Sinn habe, wenn eine solche Freyheit (680) nicht statt fände, beweiset nichts gegen diese Wahrheiten. Gebietet der Kantische Imperatif dem Menschen eine unmögliche Vernichtung der sinnlichen Form des Willens: so hat er allerdings keinen Sinn. Aber diese Sinnlosigkeit wäre nicht der Fehler des Moralgesetzes.

§. 684.

Die Kantische Unterscheidung eines intelligibeln, und sinnlichen Karakters (I. 864), ist eine theoretische Hypothese, welche den reinvernünftigen Theil des Menschen gewaltsam isoliret von dem sinnlichen.

§. 685.

Kants Voraussetzung einer, durch Freyheit willkührlich, in den Willen aufgenommenen bösen Maxime, verwickelt in unauflösliche Widersprüche *). Auf den Beweis, der auch hier geführt wird aus Zurechnung und Strafwürdigkeit, mit Hinsicht auf den kategorischen Imperatif, gilt die obige Antwort (684).

Rel. d. Vern. I. St. Nach diesem äußerst sonderbaren System soll das moralische Verderben nicht in der Sinnlichkeit, sondern darinnen beruhen, daß der Mensch den Bewegungsgründen der Selbstliebe die Antriebe der reinen Gesetzmäßigkeit unterordnet. Aber daß er dieses thut, das hat ja in der ihm wesentlichen Sinnlichkeit, d. h. in der Vermischung des Geistigen mit dem Thierischen, seinen ganz deutlichen Grund; sofern er dadurch rein subjektiser Antriebe unfähig wird (392, 393). Wozu soll also hier die hypermetaphysische und hypermoralische Idee einer außer aller Zeit geschehenen intelligibeln, freyen That, durch welche das Böse in die oberste Maxime aufgenommen wurde? Da diese

That, wie Kant selbst voraussetzt, von allen Menschen begangen wurde, und, vermöge eines ursprünglichen Hanges, von allen begangen werden mußte: wie kann sie doch als frey betrachtet werden? S. Reinhards christl. Moral, I. B. S. 352 ff.

---

§. 686.

Der Mensch hätte also, ungeachtet der Subjektifität seines endlichen Willens (651), absolute Freyheit, in der Wahl zwischen uneigennützigen, und eigennützigen Antrieben. Weil aber sein Wille, vermöge der Vermischung des Thierischen mit dem Geistigen (392, 393), sinnlich und die Sinnlichkeit vermöge der Form ihrer Begehrnisse (405) eigennützig ist: so vermag seine Freyheit es nicht, von den noch so moralisch gedachten Antrieben, abzusondern den Grad der Eigennützigkeit, welcher der Sinnlichkeit angehört (423).

§. 687.

So hat also der Mensch, vermöge seiner Freyheit, statt der ihm angemutheten Wahl zwischen sinnlichen und nicht sinnlichen Antrieben, die Wahl zwischen den Antrieben der sittlichen, und unsittlichen Sinnlichkeit (422); d. h. des

Wohlergehens (282), und der moralischen Zufriedenheit (283).

§. 688.

Das Höchste, was, in Ansehung der Sinnlichkeit (680), die von der absoluten Freyheit unterstützte moralische Vernunft erreichen kann, ist ein stetes Streben nach der möglichsten Entsinnlichung der Antriebe, und ein, jede Entschließung und Handlung begleitendes, Mißfallen an der unableglichen Sinnlichkeit. Der höchste Grad dieses Mißfallens ist das Sehnen nach einem, durch die Auflösung des thierischen Körpers, zu hoffenden reingeistigen Zustande (Anm. z. 392. §.).

§. 689.

Wenn so der Mensch bestrebt ist aus allen Kräften, den absolut guten Zweck zu befördern aus dem absolut wahren Grunde (33); und diesen Grund in Wirksamkeit bringt durch Antriebe, welche, ungeachtet ihrer sinnlichen und eigennützigen Form (687), dennoch nicht ausgehen auf nichtigen Vortheil und auf gemeine Lust, sondern auf Selbstachtung und moralische Zufriedenheit (283): so befolgt er, wenn auch

nicht den Kantischen Imperatif, doch gewiß das Gesetz der Tugend.

---

§. 690.

IV. Ein moralisches Gericht der Freyheit unter den Menschen (644) ist unmöglich; ungeachtet des Postulatum eines absolut freyen Willens: weil unmöglich ist eine richtige Bestimmung des Antheils der Freyheit und der Nothwendigkeit in einzelnen Handlungen. Denn sofern möglich sind auch nicht freye Handlungen in dem Menschen: kann nie ausgemacht werden, ob die zu beurtheilende unter die Gattung der freyen gehörte; oder, bey dem Anschein der Selbstthätigkeit, mit unverschuldeter Nothwendigkeit erfolgte.

§. 691.

Das Postulatum der Freyheit begründet also die richterliche Zurechnung, nur in dem Selbstbewußtseyn des Handelnden; und zwar bloß praktisch, nicht aber theoretisch: d. h. der Handelnde muß die Handlung, so wie sie in dem Freyheitsgefühl erscheint (676), richterlich sich zurechnen, als dem Urheber, zu Verdienst oder

Schuld, und vermag es nicht dieses Bewußtseyn zu unterdrücken.

§. 692.

Anlangend die richterliche Zurechnung fremder Handlungen (691): so ist, weil nicht freye Willensbestimmungen den Anschein freyer haben können (690), kein Merkmal zu erdenken, nach welchem die moralisch zu richtende Handlung gezählt werden müßte zu den freyen. Demnach ist alle moralisch richterliche Zurechnung zu Verdienst und Schuld grundlos, und die zur Schuld, noch überdieß ungerecht und schädlich.

§. 693.

Die richterlich moralische Zurechnung (690) müßte, um gerecht zu seyn, theoretisch seyn; d. h. in der deutlichen Erkenntniß der innern Ursachen der Handlung beruhen. Ohne theoretische Erkenntniß der Freyheit läßt sich wohl überhaupt das Postulatum der Freyheit aufstellen; aber aus dieser praktisch aufgestellten Freyheit, für die moralische Zurechnung einzelner Handlungen, kein Rechtsgrund herleiten.

§. 694.

Sey auch bey selbsteigenen Handlungen (691), das zurechnende Urtheil ungegründet: so schadet es dennoch nicht, wo es beschuldigend ausfällt. Die Selbstunzufriedenheit, welche darinn enthalten ist, wirkt größere Anstrengung zur Tugend.

§. 695.

Ein ungegründetes Urtheil über die Schuld Anderer (692) ist ungerecht und, durch die Folgen, schädlich.

§. 696.

So ist also der Gebrauch der in dem Postulat der Freyheit enthaltenen Zurechnung bloß allgemein, und eingeschränkt einestheils auf den Glauben, daß es überhaupt freye Handlungen gebe; anderntheils nur anwendbar auf die Selbstbeurtheilung (691), und auf den Zweck, durch Zurechnung, das Gefühl der Freyheit und, durch das Gefühl der Freyheit, die Kraft der Moralität in dem Menschen zu erhalten.

§. 697.

Die theoretische Beurtheilung, welche bey der richterlichen Zurechnung (690) vorausge-

setzt wird, erfodert eine deutliche Einsicht, wie die Handlung mit der vollkommensten Selbstthätigkeit, d. h. durch die alleinigen Kräfte des Handelnden, geschahe.

§. 698.

Es beruhen aber die Kräfte (697), durch welche eine moralische Handlung hervorgebracht wird, am Ende, in klaren oder dunkeln und bewußtlosen Vorstellungen; welche letztere insbesondere wiederum zum Grunde liegen den Neigungen und Fertigkeiten des Willens.

§. 699.

Sollte nun entschieden werden über die Selbstthätigkeit (697): so müßte bestimmt werden können, wiefern die Handlung durch die eigenen Vorstellungen des Handelnden gewirkt wurde.

§. 700.

Eigene Vorstellungen (699) sind solche, welche wiederum selbst durch absolute Freyheit in den Geist des Menschen eingelangten, und Stoff und Grund wurden von den Neigungen und Fertigkeiten seines Willens, und dadurch von seinen Handlungen.

§. 701.

Vorstellungen, welche nicht durch absolute Freyheit von dem Menschen aufgefaßt und durch Freyheit nicht in dem Gedächtniß unterhalten wurden, sind keine selbsteigenen (700); sondern müssen angesehen werden als leidendliche Eindrücke; und ihre nachbleibende Folgen in dem Willen sind, sammt den dadurch entstehenden Handlungen, auf keine Weise selbstthätig.

§. 702.

Auch die klaren Vorstellungen (700), welche bey der Handlung mitwirken, als Gründe oder Gegengründe, können entweder selbstthätig aufgefaßt und belebt, oder leidendlich und durch die Uebermacht der Phantasie aufgedrungen werden. Gleicher Weise kann ihre Nichtbelebung und Unwirksamkeit eben sowohl in dem Zustande der Phantasie, als in dem freyen Willen beruhen. Welches von beyden, in dem einzelnen zu beurtheilenden Falle, statt fand, ist nie zu entscheiden.

§. 703.

Weil also zu der moralisch richtenden Beurtheilung einer jeden Handlung erfordert würde die Sonderung dessen, was darinn der Freyheit,

und dessen, was der Nothwendigkeit angehörte (690, 697); diese Sonderung aber wiederum voraussetzte: eine vollständige Erkenntniß 1) von dem letzten Grunde der Neigungen und Willensfertigkeiten des Handelnden in den Vorstellungen seines ganzen zeitherigen Lebens (709); 2) von dem Antheile, den die Freyheit oder die Nothwendigkeit gehabt hatte, an der Aufnahme und Unterhaltung dieser Vorstellungen und an ihrem Uebergang in Maximen, Gesinnungen und Fertigkeiten; 3) von dem Gebrauche, den der Handelnde von der Freyheit gemacht, oder unterlassen, um andere entgegengesetzte Vorstellungen zu erwecken, welche den Einfluß von jenem, und so die Handlung selbst, verhindern konnten (702): so ist ein moralisches Gericht des Menschen über den Menschen (690) unmöglich.

§. 704.

Der einzige moralische Richter ist Gott: das menschliche Richteramt beurtheilt nur die juristische Schuld, nicht die moralische; und bestraft den bösen Willen, nicht wiefern er böse ist vermöge der Freyheit, sondern weil er schädlich ist durch den Erfolg.

Anhang zum ersten Buche.

I.

Ueber den Antimoralismus.

§. 705.

Antimoralismus (Anm. z. 198. §.) ist ein System, welches die Gründe der Moralphilosophie, und mithin die Tugend selbst, ausdrücklich und absichtlich leugnet.

Die scholastische moralitas obiectiua, antecedens voluntatem diuinam, die man, in Ermangelung bestimmterer Grundsätze, dem System der Selbstliebe entgegen zu setzen pflegte, war zwar noch immer nicht die wahre, vernunftmäßige Moralität, wie ich Anm. z. 172. §. S. 85 gezeigt habe: aber sie war doch derselben ungleich näher, und dabey auch an sich erhabener und edler als, meiner Ueberzeugung nach, die Moralität der Selbstliebe ist. Das Gefühl dieses Vorzugs macht eine gewisse Art von Schriftstellern, wie z. B. Clarke, Cudworth, Cumberland, Buddeus, Walch, Brucker u. a. m. so unduldsam, daß sie die Alten, aus den schwächsten historischen Gründen, als Gegner der Moral aufstellen. Ich will einige Beyspiele anführen. Archelaus hatte, wenigstens sagt es Diogenes (II. 16), den Grundsatz:

το δικαιον ειναι και το αισχρον ου φυσει, αλλα νομῳ.

Soll das δικαιον von bürgerlicher Gerechtigkeit verstanden werden: so sagt Archelaus den sehr unschuldigen Satz: Vor der politischen Verfassung giebt es kein Recht, im juristischen Verstande. Damit wird jedoch die moralische Tugend nicht aus der Gesetzgebung hergeleitet. Will man aber auch den Satz anders auslegen: so kommt doch nichts schlimmeres heraus, als die relative Moralität der Selbstliebe, wofür sich Wolf, Baumgarten, Feder, Eberhard, und so viele andere unbescholtene Philosophen, erklärt haben. Daß Archelaus der Schüler des Anaxagoras und der Lehrer des Sokrates war; daß er sich insbesondere mit moralischen Gegenständen beschäftigte und über Tugend und Gerechtigkeit philosophierte (Diog. l. c.): darauf wird keine Rücksicht genommen: Cudworth (Act. just. et hon. Nott. I. 1.) behandelt ihn wie den ärgsten Feind der Tugend, und stellt ihm, sehr sonderbar, den Aristoteles entgegen; der doch, wie wir nachher sehen werden, dasselbe mit denselben Worten sagt. Den Heraklit verdammt eben dieser Gelehrter, ohne einen andern Grund anzuführen, als den, daß Protagoras seine Lehre von der Unselbstständigkeit der Dinge aus Heraklits Physik entlehnt habe. Brucker (H. Ph. T. I. p. 1223) rechnet ihm sogar einen an sich sehr orthodoxen Gedanken, (der ihm aber freylich nur von dem Stobäus beygelegt wird), daß alle Gesetze der Tugend von dem göttlichen Gesetz abhangen, als Antimoralismus an; weil Heraklits Gott (woher wissen wir das so gewiß?) nichts anders seyn könne, als die blinde Nothwendigkeit. Bemerkenswerth ist es, daß Clemens von Alexandrien, indem er, mit Anführung biblischer Stellen, den Satz feststellt, daß Gesetze erst durch die Untugend noth-

wendig geworden sind, den Heraklit lobt, weil er gesagt habe: ohne die Gesetze und Strafen würde der Begriff der Gerechtigkeit nicht existieren. Strom. III. p. 568. Ich mache mir keinen großen Begriff von der Moral des Demokrit. Wenn aber aus dem Atheismus der Antimoralismus nicht nothwendig folgt: so sehe ich nicht den mindesten historischen Grund, ihn des letztern zu beschuldigen. Die von Cudworth, Brucker (l. c. p. 1199) und Moßheim (in Cudworth. l. c.) zu diesem Behuf angeführten Stellen aus dem Diogenes IX. 44. 45. z. B.: τα ποιητα νομιμα ειναι, παντα, (das Leere und die Atomen ausgenommen), νενομισθαι, δοξαζεσθαι: sind offenbar bloß physisch, von dem Sinnenschein, zu verstehen: eine Bedeutung, welche diesen Ausdrücken gar nicht ungewöhnlich ist. Eben Diogenes läßt an einem andern Orte (IX. 72) den Demokrit sagen: νομῳ ψυχρον, νομῳ θερμον. Ganz dasselbe kommt, gleichfalls vom Demokrit, beym Sextus vor; adv. Log. I. p. 399. Jene Stelle nun, in der doch offenbar weiter nichts enthalten ist, als der Satz: die Atomen und das Leere sind allein etwas Reales; was daraus gebildet ist (τα ποιητα) ist Sinnenschein: wird von dem stets eifernden Cudworth folgendermaßen paraphrasiert: Quae pro justis et injustis vulgo habeantur non natura talia esse, sed arte tantum et institutione humana. Welche Auslegung! — Ueber den Epikur habe ich mich bereits in der Anm. z. 336. §. S. 199 erklärt. Sein Grundsatz: die Ungerechtigkeit ist nichts Böses an sich, sondern nur wegen des Verdachtes und wegen der Furcht entdeckt zu werden: (Rat. Sent. ap. Diog. X. 151), ist ganz antimoralistisch. Auch Gassendi (in Lib. X. Diog. Laërt. T. V. p. 159 seq.) weis hier den Epikur nicht zu rechtfertigen. Indessen scheint ihm doch

auch hier mehr eine große Unvorsichtigkeit im Ausdrucke, als ein förmlicher Angriff gegen die Tugend, sichtbar zu seyn. — Ueber den Aristoteles sind die Stimmen der oben angeführten Gelehrten mehr getheilt. **Cudworth** (l. c.) stellt ihn beynahe als ein Muster dar: **Buddeus** (Scepticism. mor. §. 11. 12) und **Brucker** (l. c. p. 835) hingegen machen sein System auf alle Weise verdächtig. Vornehmlich legt man ihm zur Last, was er gleich in der Einleitung seines moralischen Werkes (Nicom. l. 1.) über die unvollkommene Evidenz der moralischen Gegenstände sagt: und so hat man denn also auch die Aeußerung: τα δικαια νομῳ μονον ειναι, φυσει δε μη; in dem schlimmsten Sinne genommen; ohne zu bemerken, daß Aristoteles hier von den durch die bürgerliche Gesetzgebung willkührlich bestimmten Pflichten redet: τα δικαια, περι ὡν ἡ πολιτικη τεχνη σκοπειται. Diese können doch unmöglich absolute Wahrheit in sich haben. Wie aber von den vertragsmäßigen bürgerlichen Gesetzen, die absolut und an sich wahren Gesetze der Moral unterschieden sind: darüber ist es nicht möglich sich bestimmter zu erklären, als Aristoteles unter andern Nic. V. 10 thut; wo er das φυσικον δικαιον, (die natur- oder vernunftmäßige Tugend), dem πολιτικῳ oder νομικῳ, gerade entgegensetzt. — Ungeschickter, als alles in dieser Art, sind auch hier, die gewöhnlichen Angriffe gegen die Pyrrhonisten: deren Philosophie die Gründe der Moral nicht einmal bezweifelt (s. die Anm. z. 715 §.), wie viel weniger zerstören will. Der Antimoralismus, der allezeit dogmatisch ist, streitet, wie schon **Moßheim** (l. c.) angemerkt hat, ganz mit dem Karakter des Pyrrhonismus. Und die historischen Gründe, mit denen man die Beschuldigung unterstützt, sind äußerst dürftig.

So führt man, in Ansehung des **Pyrrho**, aus dem

Diogenes (IX. 61) dieselbe Behauptung an, die dem Archelaus beygelegt wird: ὀυτε καλον, ουτε αἰσχρον, ουτε δικαιον u. s. w. Hat Pyrrho hier die Grundbegriffe der Moralität verstanden: so war er kein Skeptiker. Aber weder Sextus, noch Cicero, noch irgend ein Schriftsteller, den einzigen Diogenes ausgenommen, hat dem Pyrrho oder seinen Nachfolgern diesen Grundsatz zugeschrieben. Diogenes beruft sich auf die Autorität eines Askanius von Abdera; von dem kein Mensch weis, wer er war. Nicht mehr Rücksicht verdient, bey dem gänzlichen Mangel bewährter Zeugnisse, das, was Photius (Bibl. Cod. CCXII. p. 281) in den πυῤῥωνιοις λογοις des Aenesidemus gelesen haben will: wiewohl auch das nicht so schlimm ist, als Herr Stäudlin (Gesch. d. Skept. I. Th. S. 303) es ausdrückt, indem er sagt: „Aenesidemus bekämpfe die Tugenden sowohl in der Theorie, als in der Praxis, als einen eiteln Wahn." Die Tugenden bestreiten heißt, bey den Pyrrhonisten, die Tugendlehre der Dogmatiker bestreiten; nicht die Tugend überhaupt und an sich. κατα των ἀρετων ὁπλιζει, διακονης λεγον τους φιλοσοφουντας περι αὐτων αναπλασαι δοξας. Was von Theorie und Praxis gesagt wird, gehört gar nicht zu dem Obigen, und hat einen ganz andern Sinn; wenn überhaupt ein Sinn in der Stelle ist: και αυτους αποβουκολει ὡς εἰς την τουτων εἰησαν πραξιν τε και θεωριαν ἀφιγμενοι. Vielleicht soll es heißen ἑως. Aristokles (ap. Euseb. Praep. Euang. XIV. 18), der das Werk des Aenesidemus vor Augen hatte, und nichts, was dem Pyrrhonisten zum Nachtheil gereichen kann, unbemerkt läßt, erwähnt davon nicht ein Wort. — Ob die Pyrrhonisten die Tugend, wenn sie sie nicht dogmatisch bestritten, doch wenigstens skeptisch bezweifelten: davon s. die Anm. z.

715. §., wo dieselbe Frage zugleich auch in Ansehung der Akademiker erörtert wird; die den Pyrrhonisten, von denen sie in mancher andern Rücksicht allerdings noch unterschieden sind, (I. Anm. z. 705. §. S. 355), in der Moral sehr nahe kommen. Gewöhnlich wird auch Aristipp unter den Leugnern der Tugend aufgeführt; und zwar vornehmlich wegen des Satzes, den wir oben vom Archelaus und seinem Schüler, dem Pyrrho, gehört haben: μηδεν φυσει ειναι δικαιον cet. Diog. II. 93. Daß das zu seiner Verurtheilung nicht hinreichet, folgt aus den obigen Erläuterungen. Daher würde nun sehr viel auf eine richtige Darstellung seiner Lehre von der Glückseligkeit ankommen; und darüber könnte wiederum Aristipps Karakter und Wandel ein großes Licht verbreiten. Aber die Erklärungen von jener und die Schilderungen von diesem sind in so große Widersprüche verfangen, daß ich nichts zu entscheiden wage; zumal da gründlichere Untersuchungen und Erörterungen darüber außer meinem gegenwärtigen Zwecke liegen. Brucker (l. c. T. I. p. 591) hat ihm eine große Schutzrede gehalten, welcher Stäudlin (Gesch. d. Skept. S. 48) beytritt. Sey aber auch alles wahr, was Xenophon (Mem. II. 1), Cicero (Fin. II. 6 — 13. Off. III. 33), Diogenes, der aber auch viel vortreffliche Züge von ihm aufstellt, Athenäus (Deipnos. XII. p. 544 sqq.), und neuerlich Meiners, zum Nachtheil des Aristipp angeführt haben: des Antimoralismus, der einen absichtlichen Plan gegen die Tugend erfodert, ist er damit bey weitem nicht überwiesen; und insofern pflichte ich Herrn Stäudlin ganz bey. — Wahren Antimoralismus finde ich nur allein in den Sophisten. Die Unverschämtheit, mit der z. B. Glauko und Thrasymachus, in Platons Republik, die Tugend

und Rechtschaffenheit verspotten, und Wollust, Eigennutz und Unredlichkeit anempfehlen, übersteigt alle Vorstellung. Kallikles wirft dem Polus ganz ungescheut eine furchtsame Schwäche vor, weil er dem Sokrates (Plat. Gorg. Tom. II. p. 482) den Satz zugestanden hatte: Unrecht thun sey etwas Schändliches. Die Aeußerungen des Protagoras in dem Theätet (Plat. T. I. p. 120, 157, 167) lassen sich auch pyrrhonisch verstehen. Ob die Sophisten diese Greuel wirklich gelehrt haben, die Plato sie sagen läßt: darüber kann noch sehr gestritten werden. (I. Anm. z. 703. §. S. 356.) Aus Mangel bestimmter Begriffe vom Skeptizismus hat man die Skeptiker, auch hier, mit den Sophisten verwechselt. Unter den Neuern, welche man des Antimoralismus ohne Grund angeschuldigt hat, verdient vornehmlich Hobbes bemerkt zu werden. Ich habe mich sehr verwundert, ihn von dem gelehrten Stäudlin neben Mandeville gestellt zu sehen. (a. a. O. S. 212.)

§. 706.

Es giebt einen ethischen Antimoralismus (705), und einen psychologischen. Jener bestreitet das Daseyn eines verbindlichen Moralgesetzes, und leugnet, daß die Tugend ausgeübt werden soll: dieser bestreitet die moralischen Fähigkeiten zur Tugend, und leugnet, daß sie ausgeübt werden kann.

§. 707.

I. Der ethische Antimoralismus (706) erklärt das in dem Bewußtseyn erscheinende Mo-

ralgesetz, sammt dem Gefühl der moralischen Verbindlichkeit, mit Hinweisung auf den Einfluß der Religion, Gesetzgebung und Erziehung, für eine Erzeugniß der Furcht, der Gewohnheit und Kultur; verwirft die subjektife und objektife moralische Bestimmung des Menschen (112); läßt nur allein gelten die subjektif kosmische (113), die Bestimmung zum Genuß: und erkennt, mit gänzlicher Ausschließung des Moralgesetzes, keine andere Regel des menschlichen Verhaltens, als den Naturtrieb, und, mit gänzlicher Ausschließung der moralischen Tugend, keine andere praktische Vollkommenheit, als die dem Naturtriebe dienende Klugheit; der er zum Gegenstande anweiset bald mehr die Freuden der Wollust, (Aristipp *)); bald mehr die Annehmlichkeiten des Reichthums und der Macht; (die griechischen Sophisten **) und Mandeville ***)).

*) Wenn ich dieses System gewöhnlich (Anm. z. 198. §.) unter diesem Titel aufführe: so geschieht es nicht, weil ich es für historisch erwiesen halte, daß Aristipp demselben ergeben war (s. d. Anm. z. 705. §.); sondern weil es, vermöge der herrschenden Meinung von diesem Philosophen, mit seinem Namen am kenntlichsten bezeichnet ist.

**) s. die Anm. z. 705. §.

***) The Fable of the Bees. P. I. Dieser Schriftsteller leugnet durchaus alle moralische Eigenschaften

in dem Menschen, und betrachtet die, welche man also nennt, wie Erscheinungen einer durch die Gesetzgebung klug behandelten, d. h. hintergangenen Selbstliebe.

§. 708.

Die Quellen des ethischen Antimoralismus (707) sind: eine aus Sinnlichkeit und Schlauheit erzeugte, durch gelungene Uebungen der Wollust und Unredlichkeit bestärkte, von der Irreligion sicher gemachte, und, vermöge einer falsch verstandenen Stärke des Geistes (esprit fort), zum Frevel in der Lehre und zur Frechheit im Wandel befestigte Selbstsucht.

§. 709.

Der ethische Antimoralismus (707), kann, sofern er das Moralgesetz, als solches, leugnet, nicht anders widerlegt werden, als durch Anberufung auf das moralische Bewußtseyn: sofern er aber die Verbindlichkeit des Moralgesetzes bestreitet, und dem Naturtriebe vor demselben den Vorzug zuerkennt, wird er von der Philosophie, statt aller Widerlegung, verachtet.

§. 710.

II. Der psychologische Antimoralismus (706) ist entweder metaphysisch, und leugnet überhaupt

die Möglichkeit eines freyen; oder anthropologisch, und leugnet, namentlich in dem Menschen, das Daseyn eines uneigennützigen Willens.

§. 711.

1. Der metaphysische Antimoralismus (710) stützt sich auf Nothwendigkeit und Kausalität. Demokrit (I. Anm. z. 862. §.).

§. 712.

2. Der anthropologische Antimoralismus (710) beruft sich auf die sinnliche Selbstliebe und Eigennützigkeit des Menschengeschlechts. Helvetius *). Er gesteht nicht zu moralische Naturanlagen (427), vielweniger moralische Fähigkeiten (426).

*) Durchgängig in seinem nachgelassenen Werke: de l'Homme. S. vornehmlich Tom. II. Ch. 1 — 4. wo er Shaftesbury und Rousseau bestreitet, und den moralischen Sinn lächerlich macht, den diese Philosophen behaupten. Zuletzt stellt er den Menschen als von Natur grausam dar. Vergl. Rousseau Emile T. III.

§. 713.

Der metaphysische Antimoralismus (711) wird widerlegt durch die moralische Freyheits-

lehre (644) ff.); nicht durch die metaphyſiſche (I. 866 ff.). Der anthropologiſche (712) kann nicht anders widerlegt werden, als mit dem moraliſchen Selbſtbewußtſeyn; in welchem die über die Thierheit beſtehende Vernunft und die Wirklichkeit uneigennütziger, wohlwollender Geſinnungen bezeugt iſt.

Denn man müßte die Güte des menſchlichen Willens entweder durch pſychologiſche Zergliederung, oder durch entgegengeſetzte Erfahrungen beweiſen. Das Erſte iſt bedenklich; weil dieſe Zergliederung, wenn auch nicht den Unterſchied unter Tugend und Laſter aufhebt, doch das Gefühl dieſes Unterſchieds ſtöhret. Nun wäre aber der Satz: alle Menſchen ſind gut: in der Moral eben ſo nachtheilig, als der Gegenſatz, der damit widerlegt werden ſollte: alle Menſchen ſind böſe. Das Andere, der Gegenbeweis durch Erfahrung, iſt unmöglich. Denn wie will man durch Abzählen und Berechnen ausmachen, daß es in der Welt mehr gute Menſchen giebt, als böſe? Immer wird bey dieſem Streite der Vortheil auf der Seite der Parthey ſeyn, welche die allgemeine Meinung für ſich hat. Die Menſchen ſind aber aus mehr als einer Urſache, (indem jeder darauf rechnet, daß man ſein Individuum ausnehmen werde), ſehr aufgelegt zu ſagen, daß der Menſch ſchlecht iſt. Dieſe traurige Vorausſetzung hat kein Schriftſteller mehr geltend zu machen geſucht, als der *Duc de Rochefoucault*, in ſeinen Pensées morales.

II.

Ueber moralischen Skeptizismus.

§. 714.

Moralischer Skeptizismus ist, als skeptische Philosophie *), unmöglich. Denn diese hat nicht zum Gegenstande die praktische Welt (668), sondern bloß die theoretische, d. h. die Erkenntniß der Dinge an sich. Was anbelangt die Form, in der die praktische Welt erscheinet, und die Art, wie der Mensch darin leben soll und handeln: so folgt der Skeptizismus allenthalben der subjektifen Anweisung der menschlichen Vorstellungsart (I. 709. N. 10, 11, 12); mithin auch der in dem Bewußtseyn bestimmten moralischen (I. 25).

*) Die Gewohnheit jeden Unsinn, der sich in der Bestreitung der wichtigsten und dabey ausgemachtesten Wahrheiten zeigt, Skeptizismus zu nennen, ist nicht allein ungerecht; sie ist der wahren Philosophie schädlich; und entstehet daher, daß man wider den Skeptizismus deklamiert, ehe man den Begriff desselben festgestellt hat. Dahin gehört nun, unter andern, auch das, was man moralischen Skeptizismus genannt hat: ein Ausdruck, über den die Alten sehr gelacht haben würden. Wenn nur der vermeinte Moralskeptizismus wenigstens historisch, aus dem Sextus, dargethan und den Pyrrhonisten

mit einigem Grund zugeschrieben werden könnte: so wäre doch in diesem Ausdrucke in sofern ein Gedanke; aber kein Pyrrhonist, kein Akademiker hat je die Gründe der Moral bezweifelt (s. die Anm. z. 715. f.). Im übrigen ist der Skeptizismus eine der a priori möglichen Denkarten der Philosophie: also müßte der Pyrrho, den Sextus darstellt, nicht nothwendig das Ideal desselben seyn (I. Anm z. 706. §. S. 361). — Auch der sonst scharfsichtigere Hr. D. Stäudlin schreibt dem Skeptizismus im I. Th. der Gesch. d. Skept. hin und wieder (s. S. 110, 111, 115, 121, 125), in Ansehung der Moral, Eigenschaften, Quellen und Folgen zu, die dessen Geiste ganz widersprechen und, auch historisch, im geringsten nicht von der Philosophie des Pyrrho bewiesen werden können.

§. 715.

Von der theoretischen Unentschiedenheit des Skeptizismus ist kein Uebergang zu der moralischen (714): denn seine Moral hangt nicht ab von transzendentalen Theorien, sondern geht aus von Vorstellungen, als von Thatsachen des Bewußtseyns. Der moralische Skeptizismus, den die Dogmatiker aus dem theoretischen herleiten, ist eine nichtige Consequenz *).

Eben so nichtig, als wenn man sagen wollte: weil der Skeptiker nicht über die objektive Realität der Vorstellungen von Ausdähnung und Raum entscheidet: so kann er weder stehen, noch gehen. Wenn nun aber die physischen Handlungen des Skeptikers von keinen

metaphysischen Dogmen abhangen: warum sollen sich denn die moralischen darnach richten müssen? Daher ist das, was man so oft von dem Skeptizismus, in der Meinung ihn lächerlich zu machen, gesagt hat, ganz richtig: daß er sich in dem moralischen Leben nicht behaupten könne. Er will sich in dem moralischen Leben nicht behaupten; weil er in diesem ganz so, wie in dem physischen, der subjektiven Vorstellungsart folgt. Das kann, in Ansehung der Pyrrhonisten, sogar historisch aus dem Sextus, (P. H. l. 1) bewiesen werden. Ihre praktische Maxime war: τοις φαινομενοις προσεχειν: Dieses heißt aber bey ihnen nicht etwan nur dem Sinnenschein, sondern überhaupt der menschlichen Vorstellungsart, (und darinn ist das moralische Bewußtseyn begriffen), in seinem Glauben und Leben folgen. Sextus erklärt P. H. l. 11. §. 24, die vierfache Anwendung, die sie von dieser Maxime machen, sehr bestimmt: 1) Wir lassen als subjektiv gelten die Sinne und die Vernunft; αισθητικοι ἐσμεν και λογικοι; 2) wir unterwerfen uns den Bedürfnissen der Natur; 3) wir erkennen die empirische Wahrheit der Wissenschaften; 4) wir befleißigen uns eines rechtschaffenen Lebens; το μεν εὐσεβειν παραλαμβανομεν ὡς ἀγαθον, το δε ἀσεβειν ὡς φαυλον. Was man bey den Pyrrhonisten gewöhnlich moralischen Skeptizismus genannt hat, ist nichts anders, als die Anwendung der ἐποχη auf die nähere Bestimmung: 1) des höchsten Gutes; 2) der Materie der Tugend, d. h. dessen, was in jedem einzelnen Falle moralisch recht, oder unrecht ist. Daß das, sagen sie, für jeden ein Gut ist, was ihm Vergnügen macht, seine Glückseligkeit befördert, το ἀιρετον και ὠφελον, εὐδαιμονιας ποιητικον (Sext. l. c. II. 35. III. 44); und daß dieses erwählt werden müsse: darüber sind alle Menschen einig. Warum und nach welchen

Grün-

Gründen soll nun aber wiederum bestimmt werden, welche Lebensweise, welches Mittelgut dieses Hauptgut verschafft? Ergreife doch jeder das, was für ihn jetzt gut ist, seine Glückseligkeit befördert. So leben wir; und leben ruhig. Wer aber eine Gattung von Gütern zur Bedingung seiner Glückseligkeit macht, der ist in einer beständigen Unruhe und nothwendig elend, wenn es ihm in seinen Bestrebungen nicht gelingt. Hierzu kommt: was in einem Falle ein Gut ist, kann, unter andern Umständen, ein Uebel seyn; und umgekehrt. Wir suchen und fliehen daher nichts unbedingt." Sext. l. c. vergl. adu. Eth. IV. 118 seq. In eben dieser Manier wollen sie, daß über das, was an sich und unbedingt Tugend sey, nichts bestimmt werde; und berufen sich auf die widersprechenden moralischen Denkarten und Meinungen der unterschiedenen Völker, Sext. P. H. III. 24. Allein daraus folgern sie nichts wider die Tugend, sondern nur so viel gegen ihre zu allgemein ausgedrückten Vorschriften, daß sie sagen: der Mensch könne, was recht und unrecht sey, in jedem einzelnen Falle, nach seiner Einsicht bestimmen. Sie rechnen vielmehr die Tugend ausdrücklich zu den Dingen, nach denen der Weise, vermöge der menschlichen Denkart, κατα λογικην δοξαν, streben muß, und deren Besitz ihm die wahre Glückseligkeit gewähret; wenn er auch nicht bestimmen kann, daß sie an sich selbst, und ohne Beziehung auf ihn, ein Gut ist. Sext. Emp. adu. Eth. V. 142. 147: ὡς ἐν μεν τοις κατα δοξαν νομιζομενοις κγαθοις, και ἐν τοις αυτων διρεσεσι τελεως ἐσιν ἐυδαιμων. Eben dasselbe wollen sie sagen, wenn sie, bey der Unbestimmbarkeit dessen, was absolut gut und recht ist, immer auf die βιωτικην τηρησιν hinweisen; welches so viel heißt: als der durch Erfahrung geleitete Menschenverstand, und mithin viel mehr bedeutet,

als etwa nur das, was im gemeinen Leben üblich ist. Denn wie könnte nach dem Ueblichen bestimmt werden, was glückselig macht? Cicero redet davon als von einer ausgemachten, unbestrittenen Thatsache, daß die Pyrrhonisten die Tugend glauben, und sie als das Bedingniß der Glückseligkeit erfodern. Fin. III. 4. IV. 16. Auch haben sie, in Ansehung ihres moralischen Karakters und Wandels, das einstimmige Zeugniß aller Schriftsteller für sich. — Die Akademiker kommen, wie ich bereits in der Anm. z. 705. S. gesagt habe, mit den Pyrrhonisten fast ganz überein: auch standen sie, wie jene, in einem großen Kredit der Rechtschaffenheit. Arcesilas empfiehlt zum Rechthandeln das ευλογον: das, was, dem gesunden Verstande nach, für das Beste gehalten werden kann; ὁ προσεχων τω ευλογῳ, κατορθωσει και ευδαιμονησει. Sext. adu. Log. I. 158. Wie gut Karneades die moralische Tugend von der Klugheit unterschied, die bey der Untugend nichts, als die nachtheiligen Folgen, zu bedenken findet, sieht man aus einer Aeußerung, die ihm vom Cicero (Fin. II. 18) beygelegt wird; indem er sich sehr bestimmt erklärt, daß er eine böse Handlung für unerlaubt halte, ob sie auch durch noch so große Vortheile anempfohlen werde, und ganz vor der Entdeckung, wie vielmehr vor der Strafe, gesichert sey. Die zwey Reden, für und wider die Gerechtigkeit, (nur von der letztern hat Laktanz Instit. diu. V. 15. 17, ich weis nicht, aus welcher Urkunde, einen Auszug aufbehalten), waren bloß eine Probe seiner rednerischen Eitelkeit, mit der er, durch das pro omnibus und contra omnia pugnare, in Rom glänzen wollte. Aber weder Cicero, noch ein anderer von den Alten, hat daraus geschlossen, daß Karneades die Tugend bezweifelte; vielmehr sagt Cicero ausdrücklich: er erkenne die Tugend als das

vornehmste Mittel der Glückseligkeit: virtutem satis habere ad vitam beatam praesidii; Tusc. V. 29. Indessen ist die Bemerkung, welche Laktanz, indem er jene Reden kritisiert, über die heidnische Moral macht, nicht so unphilosophisch in sich selbst, als er sie vielleicht gemeint haben mag. Denn das kann nicht geleugnet, ja es kann historisch bewiesen werden, daß der erste Schritt zu der reinen Moral, welche eine von der Selbstliebe getrennte Tugend aufstellt und fodert, durch das Christenthum gethan worden ist. Wenn auch diese genannte moralitas objectiua, die ich hier im Sinne habe, die Sankzion des göttlichen Willens hinzufügt: so ist sie doch viel reiner und edler, als das System der Selbstliebe; welches, meiner historischen Einsicht nach, allen heidnischen Philosophen, selbst ohne Ausnahme des Plato, gemein war. Anm. z. 336. §. S. 181 ff. Soviel kann man also nur mit Grund von den Pyrrhonisten und Akademikern sagen, daß sie den wahren Moralprinzipien nicht näher waren, als die übrigen alten Weltweisen, und, gleich ihnen, immer mehr von dem höchsten Gute, als von der eigentlichen moralischen Tugend reden. Daß sie aber die Tugend bezweifelten, oder wohl gar bestritten und leugneten: davon ist auch nicht ein einziger historischer Beweis auszufinden. Auch neuerlich Stäudlin (a. a. O.) und Buhle (Gesch. d. Philos. III. Th.) haben dergleichen nicht aufbringen können. Ohne mich hier in die minder bedeutenden Systeme der Neuern einzulassen, merke ich nur von Montaigne an, daß er mit eben so wenig Grund von Stäudlin unter die moralischen Skeptiker gezählt wird, als von Kanten unter die Antimoralisten. Anm. z. 198. §. Wenn er I. 22. T. I. p. 100 die Gesetze des Gewissens der Macht der Gewohnheit zuschreibt:

so ist das nicht von dem höchsten Gesetz der Moral, sondern nur von den einzelnen Tugenden, ganz wie bey den Pyrrhonisten (Anm. z. 705. 5.), zu verstehen. Die Beyspiele, die er von der Verschiedenheit der moralischen Denkarten aufstellt, sollen nur das Relatise der Tugenden zeigen, nicht das Absolute der Tugend selbst ungewiß machen.

§. 716.

1. Ethischer Moralskeptizismus (707) ist unmöglich. Denn der Skeptiker bezweifelt weder die Wirklichkeit, noch die Verbindlichkeit des Moralgesetzes. Jene nicht: weil sie ihm, in dem Bewußtseyn, gegeben wird als eine Vorstellung, und er die Wahrheit seiner Vorstellungen nicht bezweifelt (I. 709. N. 10, 11, 12): diese nicht: theils vermöge derselben Ursache; theils weil die moralische Verbindlichkeit, als logische Nöthigung des Verstandes (175), unzertrennlich ist von der Verfassung der menschlichen Denkart, der der Skeptiker allenthalben folget.

§. 717.

Unentschiedenheit über die objektife Realität des Moralgesetzes (707), d. h. über desselben Grund außerhalb dem Bewußtseyn, in dem menschlichen Geiste, als Ding an sich, würde metaphysischer Skeptizismus, und folglich nicht moralischer seyn.

Dahin gehört das, was Stäudlin (a. a. O. S. 97) als Moralskeptizismus aufstellt. Die metaphysische

Frage: ob das Sittengesetz, in dem Reiche der Dinge an sich, objektive Realität habe, oder nicht: hat aber, nach der skeptischen Moral, auf den Willen nicht den geringsten Einfluß. Genug, dieses Gesetz existiert in dem Selbstbewußtseyn.

§. 718.

2. Psychologischer Moralskeptizismus (710) ist unmöglich; in jeder gedenklichen Form.

§. 719.

a. Metaphysisch = psychologischer Moralskeptizismus (711), d. h. die Enthaltung von allen Dogmen über die Freyheit des Willens (I. 865) hat, vermöge seiner Einschränkung in das Gebiete der Metaphysik, keinen Einfluß in die Moral; kann also nicht zu dem moralischen Skeptizismus gerechnet werden. In Ansehung der moralischen Freyheitslehre aber ist kein Skeptizismus möglich: weil Zufälligkeit und Freyheit, als die subjektiven Formen, in denen die praktische Welt erscheinet (668), von dem Skeptiker anerkannt werden.

§. 720.

b. Anthropologisch = psychologischer Moral= skeptizismus (712) ist unmöglich: 1) weil, mit der Freyheit (719), anerkannt wird die Herrschaft des Willens über die eigennützigen Triebe;

sowohl in Ansehung der Thierheit, als auch des Uebelwollens: 2) weil uneigennützige Gesinnungen, in dem Bewußtseyn, als Vorstellungen und Thatsachen erscheinen, die der Skeptiker gelten läßt als subjektif wahr (716).

§. 721.

Unentschiedenheit über das Innere, was der Uneigennützigkeit des Willens, bey der Herrschaft der Vernunft über Thierheit und Uebelwollen, zum Grunde liegt in den Tiefen des menschlichen Karakters: würde eben so, wie Unentschiedenheit über den innern objektifen Werth der Tugend, hinausgehen aus den Gränzen des Selbstbewußtseyns, in das Innere des Geistes, als Ding an sich (717), und mithin nicht moralischer, sondern metaphysischer Skeptizismus seyn.

III.

Ideen zu einer Geschichte der Moralität des Menschengeschlechts; in Rücksicht auf Antimoralismus.

§. 722.

In allen Arten des Antimoralismus (706 ff.) herrschet, entweder als Grund- oder als Folge-

satz, der Gedanke: die Moralität gehört nicht ursprünglich und wesentlich zu der Natur des Menschen: sie ist in ihm ein Erzeugniß der Kunst; d. h. einer von der Natur unterschiedenen Ursache. Und dieser Gedanke beruhet vornehmlich in der Voraussetzung, daß der Stand der Wildheit der eigentliche Naturstand, und der in diesem Stande lebende Mensch der wahre Naturmensch sey.

Diese Voraussetzung herrscht schon unter den alten Schriftstellern, nur allein **Moses** ausgenommen, durchgängig. Man kann das nachlesen, was **Pufendorf** I. N. et G. II. 1. aus dem **Diodor**, **Lucrez** und andern gesammelt hat. Unter den Neuern hat keiner diesen vermeinten Naturstand so willkührlich geschildert, als **Rousseau**. Auch **Montesquieu** ist dem allgemeinen Vorurtheil so ergeben, daß er sogar in den hin und wieder aufgefundenen, durch offenbare Abartung zur Thierheit verwilderten Menschen wahre Naturmenschen zu sehen glaubt. Esprit des Loix l. 2. **Seneca** (Ep. 90.) ist der einzige mir bekannte Philosoph, der einen Gedanken davon äußert, daß die ersten Menschen vorzügliche Menschen gewesen seyn mögen. Sein Grund ist, weil sie unmittelbarer aus den Händen der Gottheit gekommen waren: primos homines, a diis recentes, viros altioris spiritus fuisse. Auch **Büffon** hat von diesem Gedanken eine große Ahndung; sofern er den ersten Menschen das Räthsel der Welt und seines Daseyns fühlen und darüber nachdenken läßt. H. N. T. III. p. 364, 369.

§. 723.

Die Idee des Naturstandes und des Naturmenschen (722) kann nicht anders bestimmt werden, als aus den Eigenschaften und Verhältnissen des allerersten Menschengeschlechts. Demnach kommt es, bey jener Voraussetzung des Antimoralismus (722), an auf die Frage: ob der Stand der Wildheit der ursprüngliche Naturstand war? oder ob er einem bessern Naturstande, als Ausartung des Menschengeschlechts, nachfolgte?

§. 724.

Ob auch weder über den ursprünglichen Naturstand (723), noch über die auf denselben gefolgten Schritte des Menschengeschlechts Auskunft gegeben würde von der Geschichte: *) so bliebe dennoch der Philosophie das Recht, Ideen darüber aufzustellen. Das ist der Zweck dieser Paragraphen. In denselben wird bemerklich gemacht: 1) der ursprüngliche Naturstand; 2) der Stand der Wildheit; 3) der Stand der Rohheit; **) 4) der Stand der Barbarey; 5) der Stand der Kultur; und 6) der Stand der Aufklärung.

*) Indessen ist doch, soviel den ursprünglichen Naturmenschen betrifft, ausgemacht, daß 1) die Ge-

schichte, meiner Idee wenigstens nicht widerspricht: denn warum soll die Beschreibung, die Moses davon giebt, weniger wahr seyn, als z. B. die Beschreibung eines Diodor? Hist. I. 8. — 2) daß die Herrschaft der Thierheit über die Vernunft, in den ersten Menschen, allen ihren Verhältnissen schlechterdings zuwider ist. Im übrigen lege ich meinem ursprünglichen Naturmenschen keine reinere Moralität bey, als überhaupt in dem Menschen angenommen werden darf.

**) Rohheit ist ganz etwas anders, als Wildheit. Jene ist eine negative Unvollkommenheit, und beruhet in dem Mangel der Kultur des Verstandes und des Empfindungsvermögens. Ihre moralischen Eigenschaften sind: Stille der Sinnlichkeit, nicht durch den Einfluß der Vernunft, sondern aus Indolenz und aus Mangel der Einbildungskraft; leidendliche Rechtschaffenheit und Gutmüthigkeit, ohne Wohlwollen; Friedsamkeit, aus Mangel der Kraft zum Unrecht. Die Wildheit hingegen ist etwas Positives. Hier herrscht die Thierheit, in dem Triebe der Selbsterhaltung, über die Vernunft mit thätigen Leidenschaften der Habsucht und Anmaßung, die durch Zorn, Feindseligkeit und Rachgier zum Uebelwollen erhitzt sind. Diese Wortunterscheidung ist auch überhaupt, und wenn von einzelnen Menschen die Rede ist, dem Sprachgebrauche gemäß. Von einem jungen Menschen, der nichts gelernt hat, indem er sonst genüglich gut seyn mag, sagt man: er ist roh. Wild oder verwildert wird man mehr den nennen, der unbändige Leidenschaften hat, zur Grobheit und zum Zorn aufgelegt ist, und seiner Gesinnungen nicht allein ermangelt, sondern auch ihnen widerstrebt. Darum habe ich die Wildheit in den Jägerstand, und die Rohheit in den Hirtenstand versetzt. In jenem

ist der Mensch wild; in diesem ist er nur roh. Der Stand der Barbarey macht der Rohheit ein Ende nur in einem sehr geringen Grade: er ist zur Kultur der Mittelweg, aber noch nicht die Kultur selbst. Vielmehr wird dadurch die Wildheit, und zwar planmäßig, zum Theil wieder eingeführt. Der Karakter der Barbarey ist Wildheit des gehorchenden Theils, eingeschränkt durch Wildheit des herrschenden. Der Werth des Menschen und seiner Rechte ist in barbarischen Völkern unbekannt und ungeachtet. Reichthum und Gewalt sind das Einzige, was die Hohen begehren und die Niedern bewundern. Gesetzgebung und Religion haben keinen Zweck für Glückseligkeit und Tugend: äußerliche Ruhe, d. h. Sicherheit des Despotismus, das ist es allein, was beyde beabsichtigen. Das Böse wird, nur in dieser Rücksicht, nie durch moralische Mittel, sondern nur durch Gottes- und Menschenfurcht gehindert. Das Gute wird gar nicht gethan. Andere Eigenschaften der Barbarey, als Härte, Grausamkeit, und verdorbener Geschmack, sind von jenen die Folgen, und wirken auf ihren Geist wiederum zurück als Ursachen.

§. 725.

I. Ursprünglicher Naturstand (724). Die allerersten Menschen sind nicht gebohren, sondern, durch Gottes Weisheit und Kraft, erzeugt worden aus der Erde *), und aus derselben hervorgegangen als vollendete und der Selbsterhaltung fähige Geschöpfe; zwar nicht begabet mit ausnehmenden Vollkommenheiten des Körpers und des Geistes; aber doch versehen 1) mit den

Grundanlagen des Verstandes und der Vernunft (I. 651), und 2) mit ausgebildeten Werkzeugen der Sinne und der Phantasie; also, in beyden Rücksichten, mit einer vollständigen Fähigkeit des Vorstellens und Denkens. **)

*) Auch Moses sagt das mit deutlichen Worten.

**) Büffon legt den ersten Menschen Aufmerksamkeit und verständiges Nachdenken bey. H. N. T. III. p. 364 ff.

§. 726.

So, vollendet an Körper und Geist (725) erwachten die ursprünglichen Naturmenschen, auf einmal, zum Gefühl des Lebens und zum Anblick der Welt.

§. 727.

Der erste Augenblick dieses Erwachens (726) war ein betäubtes Erstaunen, aus welchem langsam und schüchtern hervortrat Besinnung und Aufmerksamkeit.

§. 728.

In diesem Erwachen der ursprünglichen Naturmenschen (726) liegt das Eigenthümliche ihres ganzen Zustandes (I. 1. 2) und zugleich der Grund einer von Thierheit und Wildheit

(722, 723) weit entfernten Stimmung des Verstandes und Willens; nach Ausweisung der folgenden §.§.

§. 729.

Jeden Tag sahen die also erwachten Urbewohner der Erde (727), in dem jetzt eröffneten Schauspiel der Schöpfung, neue Auftritte, welche die Seele erschütterten. Stärker als alles wirkte auf sie der Anblick des ersten Todes in der thierischen Welt. Hier wurde die Aufmerksamkeit zum erstenmal versenkt in Nachdenken. Die tägliche Wiederholung dieses Gegenstandes erregte bald in ihnen die bange Ahndung eines ähnlichen Schicksals: und die auf den Tod erfolgende Zerstörung der entlebten Körper, erweiterte anfangs diese Ahndung bis zu dem furchtvollen Gedanken der gänzlichen Vernichtung.

§. 730.

Allmählig schloß sich in den ersten Menschen die Erfahrung an den Verstand an, und an den Verstand die Vernunft. Und indem das unauslöschliche Andenken ihres ersten Erwachens und die Idee des Todes (729) ihren Geist beschäftigte; hier in Sonne und Mond die Natur sie anlachte, dort

in Stürmen und Ungewittern ihnen zürnete und drohete: wurden rege die großen Fragen über das Räthsel der Welt und des irdischen Daseyns. (I. 1.)

Auch Büffon läßt seinen ursprünglichen Naturmenschen, der von aller Thierheit und Wildheit weit entfernt ist, über diese großen Gegenstände nachdenken. Schade, daß er das Selbstgespräch des ersten Menschen nicht weiter ausgeführt hat.

§. 731.

Der unabläßige Reiz dieser Fragen (730) nahm ein die ganze Seele. Das stets wach erhaltene Nachdenken unterdrückte die Empfindungen der Thierheit; und so hinderte nichts die Alleinherrschaft der Vernunft.

§. 732.

Unter der Leitung der alleinherrschenden Vernunft (731) entwickelte sich, aus der Naturbetrachtung, der Gedanke eines unsichtbaren Welturhebers, und aus dem Selbstbewußtseyn das Moralgesetz. An beyde Vorstellungen fügte sich die Hoffnung einer ewigen Fortdauer nach dem irdischen Tode.

Aristoteles sagt einmal beym Cicero (N. D. II. 37): Wenn ein Mensch, der stets unter der Erde, ob auch

sonst herrlich und prächtig, gewohnt hätte, auf einmal das große Schauspiel der Schöpfung erblickte: er müßte glauben, daß ein Gott sey. — Wie viel mehr läßt sich das von den ersten Menschen annehmen!

§. 733.

So war das erste Resultat des ersten Nachdenkens: Gott, Moralität und Unsterblichkeit (732). Daraus ward, bey der Abwesenheit aller Anreize der Thierheit und des Uebelwollens, Frömmigkeit, Tugend und Eintracht in den ersten Bewohnern der Erde.

§. 734.

Die Geschichte des ersten Erwachens der ursprünglichen Naturmenschen und ihres räthselhaften Zustandes (726, 728) pflanzte sich fort zu den nachfolgenden Geschlechtern; und blieb lange Menschenalter hindurch der große Gegenstand des Nachdenkens (730) und die mächtige Stütze der Frömmigkeit und Tugend (733).

§. 735.

Versehen mit den Bedürfnissen des physischen Lebens, und zu keinem Streit über das Eigenthum veranlaßt, blieben die ersten Menschen-

geschlechter frey von der Herrschaft unvernünftiger Begierden und Leidenschaften.

§. 736.

Auch die Geschlechtsneigung *) war noch nicht zur rohen Wollust verwildert. Sie war lautere Liebe, erzeugt aus sinnlichem Wohlgefallen an sinnlich erscheinender Tugend, und, durch die Gleichartigkeit des Zustandes und der Gesinnungen, erwärmt zur leidenschaftlichen Entzückung. Die Fürsorge für ihre Früchte knüpften das Band der Liebe, welches Redlichkeit und Treue befestigten.

*) Buffon. Tom. III. p. 370.

§. 737.

So verlebten die ersten Menschengeschlechter selige Jahrhunderte des goldnen Zeitalters, in frommer Stille des Geistes und friedsamer Geselligkeit. Freundschaft herrschte in den Familien, und gegenseitiges Wohlwollen Aller gegen Alle, in der gesammten Gesellschaft. Sie waren weise ohne Philosophie, religiös ohne Priesterthum, tugendhaft ohne Sittenlehre, und gerecht ohne bürgerliche Gesetzgebung und Oberherrschaft.

§. 738.

II. Stand der Wildheit (724). Der größere Anwuchs der Menge verminderte allmählig den Ueberfluß der Naturgüter (735). Der dadurch zur Sinnlichkeit belebte Trieb der Selbsterhaltung beschränkte die Alleinherrschaft der Vernunft (731), und stöhrte das Wohlwollen (737) durch selbstsüchtige Wünsche und Leidenschaften: So entstand anfangs Gleichgültigkeit und endlich Mißvergnügen an dem Wohlstande anderer; und die Menschen lernten sich freuen eines Gewinnes, der für andere Verlust war.

§. 739.

Indem jeder das gemeinschaftliche Recht fühlte an den Gütern der Natur, und jeder sich beeiferte mit der Erwerbung zuvorzukommen dem Andern, entstand aus den streitigen Verhältnissen des Eigenthums Zwietracht: und die letzte Folge der Zwietracht war — Trennung.

§. 740.

Die getrennten Haufen (739) zerstreuten sich weit umher in ungünstigere Erdstriche. Nun wurde die Selbsterhaltung (738) der einzige Gegenstand des Nachdenkens und das einzige Ziel des Begehrens.

§. 741.

§. 741.

Der so zur Begierde entflammte Trieb der Selbsterhaltung (738. 739) spannte an den Witz und waffnete sich mit Härte und List zum Angriff der Thiere. So ward aus Hunger und Fühllosigkeit die blutige Kunst der Jagd.

§. 742.

Durch den Jägerstand (741) wurde, in den Tag und Nacht umher irrenden Menschen, ausgelöscht das Andenken an den Zustand der ersten Bewohner der Erde (734) und betäubt der Geist des ernsthaftern Nachdenkens (730). Die feinern Gesinnungen der Frömmigkeit und des Wohlwollens (737) erstarben völlig, unter dem Drucke der Sinnlichkeit und Wildheit.

§. 743.

Dabey lehrte und übte der Jägerstand (742) unvermerkt die Künste und Gesinnungen des Kriegs, und weckte das vergleichende Gefühl der Stärke. Alle gesellige Verbindung, ohne Ausnahme der Ehe, beruhete jetzt nur in dem gegenseitigen Bedürfniß der Beyhülfe und des Zeitvertreibes (548).

§. 744.

Aus dem verwilderten Triebe der Selbsterhaltung (741) gährte empor die Habsucht, welche mehr das Eigenthum beabsichtigt als den Genuß: und mit der Habsucht verband sich das Interesse des Ehrgeizes, der weniger auf Besitz ausgehet, als auf Vorzug und Herrschaft. So ward, durch Angriff und Gegenwehr, ein allgemeiner Krieg Aller gegen Alle. Die Feindseligkeit gieng über in Haß und die Rachgier in Grausamkeit.

§. 745.

III. Stand der Rohheit (724). Indem der Ueberdruß des Krieges (744) den Wunsch des Friedens erzeugte, und der Friede gegründet wurde auf vertragmäßige Gesetze, entstand die bürgerliche Verfassung; ursprünglich veranlaßt durch den Zweck, gegenseitige Gewalt einzuschränken durch gegenseitige Furcht.

Ueber den Begriff der Rohheit s. Anm. z. 724. s.

§. 746.

Die bürgerliche Verfassung (745) lehrte, durch die Einführung des Grundeigenthums, die stillern Beschäftigungen des Ackerbaues und der

Viehzucht. Die Ruhe des Hirtenstandes weckte zwar einigermaßen wieder auf den Geist des Nachdenkens, sammt den Empfindungen der Geselligkeit und des Wohlwollens: aber fern von dem wahren Gesichtspunkte, der jenen und diese in den ersten Erdbewohnern leitete (730, 733), ergriffen die Menschen jetzt, statt der Religion und Moralität, Aberglauben und Aszetismus; und erhoben hier Natur- oder Kunstwerke zu Gottheiten, dort Opfer und Büßungen zu Tugenden.

§. 747.

Zugleich wurden Ackerbau und Viehzucht, vermöge des Reichthums, den sie verschafften, neue Quellen des Stolzes und der Anmaßung, und, durch die Dienstbarkeit, zu der sie die Aermern und Unfähigern theils zwangen, theils anreizten, die Ursache des Unterschiedes der Stände und der Anlaß zu der Alleinherrschaft eines Einzigen über viele.

§. 748.

IIII. Stand der Barbarey (724). Unter den so monarchisch beherrschten Stämmen (747) entstanden, durch den Unterschied der Fähigkeiten und des Glückes ihrer Häupter, vermöge des

Stolzes der Reichern und der Unzufriedenheit der minder Wohlhabenden, Streitigkeiten und Kriege: und indem die Schwächern unterjocht wurden von den Stärkern, bildeten sich größere Gesellschaften, unter dem Namen der Reiche und Staaten. Der Witz der Eroberer und Gewalthaber erzeugte die Regierungskunst; ursprünglich berechnet theils auf freywilligen Aberglauben und angebohrnen Sklavensinn, theils auf gewaltsam erzwungenen Gehorsam.

Ueber den Begriff der Barbarey s. Anm. 1. 724. 5.

§. 749.

Verfassungsmäßig wurde nun der Götzen- und Opferdienst (746) gesetzt an die Stelle der Religion, und an die Stelle der Tugend die bürgerliche Legalität. Die letztere gestattete das Uebelwollen im Herzen und, außerhalb dem Staate, Ungerechtigkeit und Grausamkeit gegen die Menschen. Die Geselligkeit beruhete bloß in dem gegenseitigen Bedürfniß, und das Interesse für Anders in der Selbstsucht.

§. 750.

Die Gefährten des Eroberungsgeistes und Theilhaber des Despotismus wurden dafür, daß

sie zur Täuschung und Bedrückung mitwirkten, geadelt zu Herren: ihre grösste Anstrengung war gerichtet auf Reichthum und Hoheit. Die übrigen, in Finsterniß und Sklaverey befangen, verblieben den Frohndiensten des Kriegs und der Sklaverey des Friedens.

§. 751.

V. Stand der Kultur (724). Reichthum und Hoheit (750) erzeugten, unter periodischer Begünstigung des Friedens, den Luxus. Der Luxus belebte die Einbildungskraft, und spannte den Witz an zu Erfindungen und Arbeiten. So wurden Künste und Kunstwerke, welche die Empfindsamkeit erwärmten. Die erwärmte Empfindsamkeit brach zuerst in Poesie aus; und aus der Poesie gieng die Philosophie hervor.

§. 752.

Die Philosophie, vermöge der ihr anhangenden Empfindsamkeit (A. 719), gerührt von dem so räthselhaften, als leidenvollen Zustande des Menschengeschlechts, und Findin der Irrthümer und moralischen Verderbnisse, die seine Bestimmung hinderten, zog, mit Beyhülfe der durch ihren Forschungsgeist in Thätigkeit gesetzten Wissenschaften, wiederum hervor die unter Aber-

glauben und Politik vergrabenen Lehren der Moral: und die Vorsehung bestätigte sie durch die Autorität göttlicher Offenbahrung. Die Folge davon war, in den Verständigern und Bessern, Erkenntniß von der Bestimmung und Würde des Menschen und von der Heiligkeit der Pflichten, die sie befördern.

§. 753.

Mit dem Sinne für das Wahre und Gute (752) bildete sich zugleich, unter dem Namen des Geschmacks, der Sinn für das Schöne. Die Menschen fiengen an Schönheit zu entdecken in dem Wahren und Guten, und in dem Schönen Wahrheit und Güte. Diese Vereinigung des Wahrheitgefühls mit dem ästhetischen und moralischen Sinn erregte eine feinere Reizbarkeit gegen das Natur- und Zweckwidrige in Meinungen, Gesinnungen und Handlungen der Menschen.

§. 754.

Die Folge dieser Kultur des Verstandes, der Moralität und des Geschmacks (752, 753) war, in den Selbstdenkenden, ein, bald im Spott, bald in unternehmendem Widerstand sich äußernder

Haß gegen die, von Aberglauben und Despotismus geschützten, Irrthümer und Vorurtheile (749).

§. 755.

In Unverständigen und Unredlichen ward jener Haß gegen Irrthümer und Vorurtheile (754) hier ein Vorwand der Irreligion, dort ein Vorwand des auf Despotismus selbst ausgehenden Empörungsgeistes.

§. 756.

Dadurch verlohr das Selbstdenken (754) bey den Furchtsamen den Kredit; und man wies die Moralität des Menschen abermals hin, in Ansehung ihrer Gründe, auf blinden Glauben, und, in Ansehung ihrer Pflichten, auf unbedingten Gehorsam.

§. 757.

Der Glaube ward wirklich verblindet (756), und ergriff Menschensatzungen für göttliche Wahrheit. Aber nur bedingt unterwarf sich der praktische Gehorsam und schloß aus, zu Gunsten des Geizes und Stolzes, die Pflichten gegen die Menschen; deren Verletzung der Eifer im Dienste Gottes bedeckte.

§. 758.

So ward die von Menschenliebe getrennte Gottesfurcht (757) die wesentlich erfoderte Tugend: und selbst der bürgerlichen Rechtschaffenheit blieb nur der Antrieb der Furcht vor göttlichen Strafen; indeß der Stolz und Geiz, unter dem Vorwande der Ungleichheit der Stände und Güter, sich lossagten von der Achtung der menschlichen Rechte, und die Wollust ihre Laster als Schwachheiten hegte und als Sünden verbüßte.

§. 759.

VI. Stand der Aufklärung (724). Davon ist, auch in den gebildetesten Völkern, mehr nicht vorhanden, als die kaum richtig gefaßte Idee.

§. 760.

Der Stand der Aufklärung (759) wäre, in einem Volke, der unumschränkte Einfluß religiöser Begriffe, von dem Zwecke der Welt und des menschlichen Daseyns, über alle Einrichtungen des bürgerlichen und häuslichen Lebens; allgemeine Schätzung der Menschenrechte, und Abscheu vor allen Verfassungen und Handlungen, welche dieselben verletzen; Ungestattlichkeit eines

unverhältnißmäßigen Reichthums, der vom Raube herstammt, und, unter dem Schutze der Verjährung, der Armuth Hohn spricht; gänzliche Vertilgung des Rang- und Hoheitsstolzes; weder Despotismus, noch Empörungsgeist; bürgerliche Oberherrschaft ohne Geiz und Hoffart, durchaus behandelt als ein Mittel der allgemeinen Glückseligkeit und Tugend; bürgerlicher Gehorsam ohne Sklavensinn, geleistet aus Liebe zur Pflicht; Religion ohne Aberglauben; Philosophie ohne Unglauben; patriarchalische Einfachheit der Lebensweise; gänzliche Entfernung des Luxus; Leitung des Geschmacks durch den Natursinn; Menschen- und Geschöpfliebe bis zur Schwärmerey; Betrachtung des Lebens aus dem Gesichtspunkte des Todes, und des Todes aus dem Gesichtspunkte der Unsterblichkeit. Mit wenigen Worten: Wahres, reines, thätiges Christenthum.

Von dieser wahren Aufklärung können, auch in dem heutigen Europa, die gebildetesten Volker nichts aufweisen, als einzelne Beyspiele weiser und guter Menschen, die die Idee davon in ihrem Karakter und Wandel ausdrücken. Unsere Kultur ist, von der Barbarey zur Aufklärung, noch nicht der dritte Theil des halben Weges. Sie hat allerdings den Verstand erleuchtet und von manchen Irrthümern befreyt;

aber auf die Moralität, im Ganzen, noch keinen bedeutenden Einfluß gehabt. Und wo die Kultur die Moralität nicht bildet, da verunstaltet sie sie durch die Maximen der unredlichen Klugheit. Noch haben wir keine einzige Eigenschaft der Barbarey ganz abgelegt: sogar die Grausamkeit nicht, die doch unter allen die auffallendeste ist. Man denke nur z. B. an Sklavenhandel, Leibeigenschaft, Klosterzwang, und an die (meistentheils im Verborgenen ausgeübten) Tyranneyen der Soldatenzucht. Wir sind noch nicht einmal so weit, daß diese Dinge allgemein für unrecht erkannt werden. Auch der Geschmack hat, selbst in den Nazionen, in denen er, an sich selbst, ästhetisch richtig und rein ist und den Werken des Geistes und der Hand die schönsten Formen ertheilt, dennoch ungleich mehr den Karakter der Barbarey, als der Aufklärung; sofern er nicht von dem Naturstande aus- und auf den Naturstand hingehet. Unser Enthusiasmus, insbesondere für die bildenden Künste, gehört, noch beynahe ganz dem Stolze und Nachahmungsgeiste, der Sinnlichkeit und Eitelkeit an. Die Poesie ist die einzige Kunst, die sich eines höhern Zwecks deutlich bewußt ist, und um dieses höhern Zwecks willen geschätzt wird. Wo aber unser Geschmack den Karakter der Barbarey, der immer nur auf Glanz und Pracht und nie auf reinen Genuß ausgehet, am meisten an sich trägt: das ist in dem, was man Lebensweise nennt. Mit vielem Geschmack leben, heißt alles andere: nur nicht leben. — Für diese Materie ist viel historischer und philosophischer Stoff zu Ideen, Wünschen, Klagen und bessern Aussichten, enthalten in Adelungs Gesch. d. Cultur und in Herders Briefen über die Humanität.

Anderes Buch.

Angewandte Moralphilosophie oder Karakteristik.

Einleitung.

Ueber den Unterschied des Karakters der höhern, und der niedern Tugend; an sich selbst und in Hinsicht auf die zwey Stände der bürgerlichen Gesellschaft.

§. 761.

Der Glaube an die moralischen Pflichten, verbunden mit der Geneigtheit sie zu erfüllen, ist in einem Menschen der tugendhafte Karakter *).

*) Die angewandte Moralphilosophie kann, auf jeden Fall, den Titel Karakteristik behaupten, wenn sie auch nicht alles in Schilderungen, sondern vieles in Lehrsätzen sagt. Jeder Lehrsatz der Sittenlehre enthält doch allemal einen Zug des tugendhaften, oder des untugendhaften Karakters (6).

§. 762.

Mäßigkeit und Wohlwollen sind die Grundpflichten der Tugend (s. das III. Hauptst.): also sind sie auch die Grundzüge des tugendhaften Karakters.

§. 763.

Zwar ist das wesentliche Merkmal der Tugend die Uneigennützigkeit des Antriebes (273, 341). Aber ungerechnet den Grad der Eigennützigkeit, der von der Sinnlichkeit und mithin von dem naturmäßigen Willen nicht getrennt werden kann (407): so sind die moralischen Fähigkeiten, in denen die Erwählung des reinern Antriebes, als möglich, beruhet (426, 567), nicht in allen Menschen so entwickelt, daß Mäßigkeit und Wohlwollen (762) dadurch allein geleitet werden könnte. Diese befolgen also die Tugend nach Antrieben, welche einen größern Zusatz der Eigennützigkeit haben, als die Idee der Tugend gestattet.

§. 764.

Man kann diese Tugend (763), da sie doch nicht positive Untugend ist, niedere Tugend nennen; im Gegensatz der höhern, die allein be-

ſtimmt wird nach Antrieben der moraliſchen Zufriedenheit (334).

In dem gemeinen moraliſchen Sprachgebrauche wird auch die Handlungsweiſe, die, in Anſehung des Antriebes, der Idee der Tugend nicht völlig gemäß iſt, Tugend genannt. Und die angewandte Moralphiloſophie kann da, wo ſie den Menſchen darſtellt, wie er iſt, und nicht wie er ſeyn ſoll, dieſen Sprachgebrauch unmöglich vermeiden. Sie widerſpricht aber damit den Grundſätzen der allgemeinen keineswegs. Denn 1) bleibt es nicht unbemerkt, daß dieſe niedere Tugend den idealiſchen Begriff nicht erſchöpft; 2) wird damit die allgemeine Verbindlichkeit zu der höhern, als der allein wahren, nicht aufgehoben: 3) und vornehmlich wird, bey der anderwärts erwieſenen Unmöglichkeit die Menſchen moraliſch zu richten (690 ff.), billigerweiſe vorausgeſetzt, daß diejenigen, welche der niedern Tugend nachleben, daran, daß die Gründe der höhern weniger Einfluß auf ſie haben, nicht Schuld ſind; ja, daß ſie von dieſen Gründen nur keine deutliche Erkenntniß, aber doch ein undeutliches Gefühl haben. Es liegt der Philoſophie zwar unſtreitig ob, in der Beſtimmung des Begriffs der Tugend äußerſt ſcharf zu ſeyn; alſo muß ſie, in dieſer Rückſicht, die Moralſyſteme auf das ſtrengſte beurtheilen: aber bey der moraliſchen Beurtheilung der menſchlichen Handlungsweiſe kommt ihr eine ſolche Strenge gar nicht zu. Wenn ſie alſo höhere und niedere Tugend, und in beyden Gattungen verſchiedene Arten unterſcheidet: ſo heißt das nur ſo viel: einige Menſchen handeln ſo, daß ſie ſich mehr dieſer, andere, daß ſie ſich mehr jener Antriebe bewußt zu ſeyn ſcheinen. Wenn aber Schmid (Moralph. §. 165, S. 312) von nicht reinen und doch moraliſch er-

Digitized by Google

laubten Triebfedern redet, die für Wesen unserer Art zur Unterstützung der reinen unentbehrlich seyen: so scheint mir das doch mit den Grundsätzen der wahren Moralphilosophie, wie vielmehr mit dem Kantischen Purismus, in einigem Widerspruche zu seyn. Ich, meines Orts, gestehe zu: die Antriebe der niedern Tugend sind keine ächt moralischen; aber ich ermächtige mich nicht, die, welche darnach handeln, moralisch zu richten: weil ich nicht weis, wiefern es ihre Schuld ist, daß sie die reine Tugend nicht besitzen.

§. 765.

Es giebt verschiedene Arten der niedern und der höheren Tugend (764); vermöge der Verschiedenheit der Antriebe.

I. Die niedere Tugend (764) entlehnt ihre Antriebe:

1) von den Freuden des moralischen Sinnes (448 ff.) und der Sympathie (486 ff.): empfindsame Tugend; oder

2) von göttlichen Belohnungen; aszetische Tugend; oder

3) von göttlichen Strafen: gottesfürchtige Tugend.

II. Die höhere Tugend (764), allein bestimmt durch den Antrieb der moralischen Zufriedenheit (283, 334), setzt diese Zufriedenheit entweder

1) ganz allein in der Selbstachtung: naturalistische Tugend; oder

2) zugleich in dem Bewußtseyn ähnlich und wohlgefällig zu seyn der Gottheit: religiöse Tugend.

§. 766.

In der allgemeinen Moralphilosophie wird bestimmt, was die Tugend seyn soll an sich selbst und vermöge ihres reinen Begriffs (33). Die angewandte Moralphilosophie zeigt, was sie seyn soll für den Zweck der bürgerlichen Verfassung.

§. 767.

Der Zweck der bürgerlichen Verfassung (766), in dem Stande der Kultur (751), ist: einen Grad von Glückseligkeit zu bewirken, den der Stand der Wildheit (738) nicht kennt, der Stand der Rohheit (745) nicht erreicht und die Barbarey (748) theils hindert, theils verfehlt. Vorausgesetzt wird dabey die reichliche Vergütung der Opfer, welche diese Verfassung dem Menschen auferlegt, und die Vermeidung aller neuen, von diesem Zwecke trennbaren Uebel.

§. 768.

Auf diesen Zweck der bürgerlichen Verfassung (767) beziehen sich, in kultifierten Staaten, die

mannichfaltigen Klassen der beschäftigten Mitglieder der Gesellschaft. Einige sorgen für Gesundheit, Erkenntniß, Religion, Tugend, Geschmack, Sicherheit, Freyheit und Recht. Andere arbeiten für die Nothwendigkeiten, Bequemlichkeiten und für die Lust des menschlichen und bürgerlichen Lebens. Jene machen überhaupt den gesitteten, diese machen den ungesitteten Stand aus.

§. 769.

Die freyere Wirksamkeit des gesitteten Standes (768) ist zwar nicht ganz unabhängig von allgemeinen Regeln: aber sie ist ungleich mehr überlassen dem Selbstdenken und der Willkühr. Die mechanischern Arbeiten des ungesitteten Standes (768) sind ganz gebunden entweder an gemessene Vorschriften, oder an bestimmte Muster. Sie erfodern daher, für das Interesse der Gesellschaft, außer den nöthigen Kenntnissen und Fertigkeiten, keine moralische Tugend, als die Rechtschaffenheit. In dem gesitteten Stande aber kommt es an auf Geist, Enthusiasmus, Großmuth und Selbstmacht.

§. 770.

I. Die niedere Tugend ist, in keiner ihrer drey Arten (765), angemessen der bürgerlichen Bestimmung des gesitteten Standes (769).

§. 771.

1. Die empfindsame Tugend (765), in der Gattung der niedern die edelste, bewahrt vor grober Wollust, und ist aufgelegt zur Gutmüthigkeit: aber sie sichert weder die Mäßigkeit, noch das Wohlwollen (763); weil in ihr die Empfindung entweder zu viel, oder zu wenig Theil nimmt. Selbst der Rechtschaffenheit gestattet sie gern Ausnahmen, wenn diese wohlthätiger scheinen, als die Regel. Mehr als alles fehlt es ihr, im Leiden an Standhaftigkeit und im Handeln, zum Kampf gegen Leidenschaften und Hindernisse, an Beharrlichkeit.

§. 772.

Die empfindsame Tugend (771) ist zu schwach für die Bestimmung des gesitteten Standes (769); weil sie durch die Empfindung den Verstand hintergeht, und den Willen besticht und entkräftet. Der ungesittete Stand (768) ist ihrer nicht empfänglich, weil sie für dessen Rauheit zu zart ist.

§. 773.

2. Die aszetische Tugend (765), in ihrer beständigen Hinsicht auf das zukünftige Leben,*) aufgelegt zur Geringschätzung der Welt und des irdischen Genusses, hat, in Ansehung der Mäßigkeit, mehr Glanz, als Werth, und tödtet, mit dem irdischen Sinn, den bürgerlichen Geist. Gleichgültig gegen alle Uebel der Welt, die nicht unmittelbar entweder als Schmerz, oder als Sünde erscheinen, ist die Thätigkeit ihres Wohlwollens eingeschränkt auf gemeine gute Werke des Mitleidens. Ihre Einseitigkeit macht sie ungerecht gegen die, welche anders denken und leben. Sie bedeckt die Begierden, die sie nicht überwindet, gern durch Heucheley. Sie ist, bey einiger Mildthätigkeit, ausgesetzt dem Geiz und der Habsucht, und entsagt, außerhalb den der Demuth gewidmeten Stunden, ungern dem Stolze.

*) Eine philosophische Zergliederung der Antriebe zur Tugend, welche in der Hoffnung zukünftiger Belohnungen beruhen, s. in Garvens Anhang z. Payley's Moral II. B. S. 486.

§. 774.

Die aszetische Tugend (773) ist in sofern mehr zweckmäßig, als zweckwidrig, wiefern sie die

rohern Begierden der Unmäßigkeit überwindet. Ganz ohne Nachtheil ist sie in dem, politisch, indifferenten Privat- und Klosterleben. Aber durchaus unzulänglich ist sie für den Zweck des gesitteten Standes (769); theils wegen ihrer Gleichgültigkeit, theils wegen ihrer Einseitigkeit in den Angelegenheiten der Welt.

§. 775.

3. Die gottesfürchtige Tugend (765) sichert die Mäßigkeit durch Furcht. Aber ihr Wohlwollen ist nur negatif, d. h. eingeschränkt auf Enthaltung von Unrecht und Gewalt. Jedoch versteht sie sich, obwohl ohne das Menschengeschlecht zu lieben, zu den Pflichten der Menschenliebe; sofern sie auferlegt scheinen durch geschärfte Gebote der Gottheit. Im übrigen ist ihr Mitleiden zufällig und unsicher. Sie ermangelt des Gefühls der moralischen Würde.

§. 776.

Die gottesfürchtige Tugend (775) ist ganz angemessen dem ungesitteten Stande (769); weil sie die rohen Begierden desselben im Zaum hält und die Rechtschaffenheit sichert. Die Vorzüge, deren sie ermangelt, liegen außer seiner bürgerli-

chen Bestimmung. Ganz unzureichend aber ist sie für den gesitteten Stand; weil es ihr an Antrieben fehlt zu denjenigen Pflichten, welche Enthusiasmus, Großmuth und Selbstmacht erfodern.

§. 777.

II. Die höhere Tugend (765) ist das wesentliche Erforderniß des gesitteten Standes (769). Der ungesittete ist ihrer kaum fähig.

§. 778.

1. Die naturalistische Tugend (765) besitzt, in der Selbstständigkeit, die ihr die Vernunft ertheilet, und in einem davon abhangenden edeln Moralstolz, eine große Herrschaft über die Selbstsucht, und, zu den schwersten Unterlassungen und Handlungen, Willen und Kraft. Moralische Selbstachtung (283) ist der einzige Antrieb, der sie leitet.

§. 779.

Die naturalistische Tugend (778) erfodert eine seltene Festigkeit des Karakters, um Mäßigkeit und Wohlwollen zu sichern durch die alleinige Hinsicht auf moralische Würde; bey den mannichfaltigern und künstlichern Reizen zur Wol-

luſt und Ungerechtigkeit, die den geſitteten Stand umgeben, und bey der Verborgenheit und Willkühr, mit der er handelt. Beſorglicher, als alles ſind hier die Schleifwege der Klugheit; in den häufigen Fällen, wo Rechtſchaffenheit und Menſchenliebe beſtürmt werden von großen Verſuchungen der Gewinnſucht, oder der Ehrbegierde.

§. 780.

2. Die religiöſe Tugend (765) betrachtet die Moralität als die Vollkommenheit des allervollkommenſten Weſens, und erhöhet dadurch die Kraft des naturaliſtiſchen Antriebes (778). Die Mäßigkeit wird ihr theils anempfohlen durch religiöſe Begriffe von der Würde des Menſchen und ſeiner Verwandtſchaft mit Gott; theils durch das Wohlwollen. Ihr Wohlwollen iſt begeiſtert zum Enthuſiaſmus, durch den Gedanken: daß in der Glückſeligkeit der Lebendigen ſich Gottes Weisheit und Güte erweiſet: und dieſer Enthuſiaſmus gehet hervor aus der von der Religion erzeugten Maxime: daß der Menſch elend und nichts iſt, ohne ähnlich und wohlgefällig zu ſeyn dem höchſten Weſen.

Ueber den weſentlichen Einfluß des Glaubens an Gott in den moraliſchen Antrieb. ſ. Garvens Anm. 3.

Cicero II. B. S. 14 ff. Etwas anders ist es, den Erkenntnißgrund des Moralgesetzes und der Verbindlichkeit nicht aus dem Willen der Gottheit herleiten (202); und dem Glauben an die Gottheit keinen Theil an dem moralischen Antriebe zugestehen.

§. 781.

Die religiöse Tugend (780) allein ist ganz angemessen der bürgerlichen Bestimmung des gesitteten Standes (769). Das Vorbild der Gottheit giebt der Großmuth einen Schwung, durch den sie sich erhebt über die gemeinen Gesinnungen der Selbstsucht. Die Hinsicht auf den Beyfall des Allwissenden verschließt ihrem Wohlwollen die Auswege der Klugheit (779). Ihr Enthusiasmus für Gottes Endzweck in der Welt belebt sie zu einer freyen, selbstdenkenden Thätigkeit; deren die Geschäfte des gesitteten Standes, vorzugsweise vor den zwanghaften, mechanischen Arbeiten des ungesitteten (769), nothwendig bedürfen.

---

§. 782.

Die Fertigkeiten der niedern Tugend (770) können erlangt werden, durch die alleinige Angewöhnung an eine gewisse Art des Empfindens und Han-

delns. Die Fertigkeiten der höhern (777) setzen, bey der Uebung, reinmoralische Grundsätze voraus. Die niedere Tugend wird geübt*), durch Rührung und (theils häusliche, theils bürgerliche) Zucht: die höhere übt sich selbst, durch oft wiederholte Siege der Freyheit über den Naturtrieb.

*) Nach den Grundsätzen des Aristoteles ist, bey der moralischen Kultur des Menschen, auf selbstthätige Uebung wenig zu rechnen. Der Zusammenhang seiner Gedanken ist dieser. Die Tugend ist eine Fertigkeit des freyen Willens in der verständigen Behandlung der eigennützigen Triebe, oder, wie er sich ausdrückt, der Neigung zum Vergnügen und der Abneigung vom Mißvergnügen: περι ἡδονας και λυπας ἐστιν ἡ ἠθικη ἀρετη, Nicom. II. 2. Daß darauf in seiner bekannten Definizion (II. 6), die ich bereits in der Anm. z. 336. §. S. 193 angeführt habe, die μεσοτης προς ἡμας hinweiset, liegt vor Augen. Nun, sagt Aristoteles, ist der Mensch von Natur so beschaffen, daß er, anfangs, zur Mäßigkeit und Rechtschaffenheit gezwungen werden muß: das geschieht vornehmlich durch die Gesetze. Nach und nach lernt er, sich selbst zwingen: und indem er so geübt wird in der Mäßigkeit und Rechtschaffenheit, wird er selbst mäßig und rechtschaffen. Daher das bekannte Paradoxon dieses Philosophen, daß der Mensch tugendhaft wird durch tugendhaftes Handeln. Das heißt so viel: der Mensch gelangt, durch die Legalität der Handlungen, endlich zur Moralität des Karakters. Wer das Moralsystem des Aristoteles kennt, wird den Zusammenhang dieser Grundsätze, die aber freylich nur auf die niedere Tugend anwendbar sind,

mit seinen Begriffen von dem politischen Grund und Zwecke der Tugend völlig übereinstimmend finden. Nicom. I. 2. 12. II. 1. — Wenn also Aristoteles in seiner Definizion die Tugend als eine Fertigkeit darstellt: so ist das nicht, der gewöhnlichen Auslegung nach, so zu verstehen, als ob er die Fertigkeit im Guten zu dem Wesen der Tugend erfodere. (Anm. z. 87. §.). Ueberhaupt will er nur gegen den Plato zeigen, daß die Tugend nicht eine Anlage und Gabe der Natur, sondern eine durch Uebung erlangte Eigenschaft sey. Wenn er also sagt, sie ist eine Fertigkeit: so heißt das so viel: sie ist eine erlernte, nicht eine angebohrne Vollkommenheit. Seine Definizion ist mithin, ihrem Zwecke nach, genetisch: sie giebt nicht die Merkmale an, die den Begriff der Tugend bestimmen, sondern die Art, wie sie entstehet. — Ueber das, was in der Tugend Anlage, und was erworbene Fertigkeit ist, s. Garvens Anm. z. Cicero I. B. Anh. S. 303 ff.

§. 783.

Der Unterschied des tugendhaften, und des untugendhaften Karakters (761) erweiset sich in den dreyerley Bestimmungen des menschlichen Willens (6): 1) in den Neigungen; 2) in den Gemüthsbewegungen; 3) in den äußerlichen Handlungen. Demnach enthält das andere Buch drey Hauptstücke.

Erstes Hauptstück.

Karakteristik der Neigungen.

§. 784.

Eine Neigung (783) ist die Richtung des naturmäßigen Willens (337) auf Gattungen — des physischen, oder sittlichen — Vergnügens. Der Grund liegt einestheils in ursprünglichen Anlagen, anderntheils in angenommenen Fertigkeiten.

§. 785.

Was insbesondere betrifft die ursprünglichen Anlagen der Neigungen (784): so sind es Anlagen: 1) zur lebhaftern Bildung des äußerlichen und innerlichen Eindrucks (I. 147); 2) zu Ideenverbindungen, welche den Gegenstand der Neigung von der Seite darstellen, von der er den größten Reiz hat; 3) zu der lebhafteren Empfindung der Gattung desjenigen Vergnügens, wel-

ches die Neigung sucht; 4) zur längern Dauer der angenehmen Eindrücke, wiefern dieselbe abhängt theils von der Organisazion, theils von der Verbindung mit solchen Vorstellungen, welche die Objekte der Neigung in der Phantasie immer rege und wach erhalten; 5) zur lebhafteren Einbildungskraft für die Vorstellung möglicher Vollkommenheiten eines Objekts und möglicher angenehmer Empfindungen; 6) zur Leichtigkeit und Geschicklichkeit in Aeußerungen und Handlungen, welche der Neigung, als Mittel, behülflich sind; 7) zu Gemüthsbewegungen, welche der Neigung bey- oder nachzugehen pflegen (462). Hierzu kommt: 8) Abwesenheit aller Anlagen zu solchen Vorstellungen, Ideenverbindungen und Neigungen, welche die entstehende Neigung verhindern; theils durch die Entkräftung des ersten Eindrucks und des Vergnügens, theils durch die Verkürzung seiner Dauer im Gedächtniß; oder auf irgend eine andere Weise.

Viel Gutes über den Ursprung der Neigungen ist enthalten in den Preißschriften von Cochius und Garve.

§. 786.

Sofern die Neigung eine Anlage ist (785) zu der Wirkungsart selbst, mit der der Wille

auf die Art des Vergnügens hinstrebt, ist sie ein Trieb. Sofern sie eine Anlage ist zu Eigenschaften, welche diese Wirkungsart befördern, ist sie ein Hang *).

*) Der natürliche Hang ist das, was der Neigung oder dem Triebe gleichsam eine Art von Schwerkraft ertheilet. Der z. B. welcher an sich selbst Neigung zum Geize hat, wird dennoch entweder gar nicht, oder nur in einem geringen Grade geizig werden, wenn er andere Eigenschaften hat, die die Wirkungsart dieser Neigung hindern; z. B. Menschenliebe, Geselligkeit, Ehrliebe, Geschmack u. dgl. Ist er aber dabey von Natur egoistisch und indolent: so hat er Anlagen zu Eigenschaften, welche die Wirkungsart des Geizes befördern, d. h. er hat zu dem Geize einen Hang. Der Hang ist also noch bestimmender, als der Trieb: er ist aber auch möglich, ohne den Trieb. Jedoch bleibt in der Bestimmung dieser Wörter immer viel Willkührliches.

§. 787.

Die Anlage des naturmäßigen Willens, welche zum Grunde liegt bey allen Neigungen, sofern sie Triebe sind (786), ist die Grundneigung, und mithin, nach der obigen Wortbestimmung, der Grundtrieb.

§. 788.

Vergnügen ist der gegenwärtige, Glückseligkeit ist der über das ganze Leben verbreitete, Zu-

stand angenehmer Empfindungen. Das Vergnügen verhält sich zur Glückseligkeit, wie zu dem Ganzen der Theil.

§. 789.

Der Mensch strebt nach Vergnügen, wiefern er nach Glückseligkeit strebt (788). Darinn unterscheidet er sich von dem Thiere; welches, unfähig einer Uebersicht seines gesammten Daseyns und eines auf die allgemeine Vollkommenheit seines Zustandes gerichteten Verlangens, nur hinstrebt nach den zunächst vorliegenden angenehmen Empfindungen.

§. 790.

So ist also, in dem Menschen, die Anlage zu streben nach Gattungen des Vergnügens (784) enthalten in einer Anlage zu streben nach Glückseligkeit (789), als in einer höhern Neigung; die, als Anlage betrachtet, ein Trieb ist (786). Dieser Trieb nach Glückseligkeit ist der Grundtrieb des naturmäßigen Willens (787): und die Glückseligkeit ist die Materie des höchsten Gutes.

In den Streitigkeiten der Alten über das höchste Gut, die besonders beym Cicero und Sextus sehr ausführlich verhandelt werden, ist nicht die Rede von dem höchsten Gute selbst, sondern von den Mitteln, dasselbe zu erlangen. Daß jenes in der Glückseligkeit besteht, darüber sind sie, wie im Grunde alle Menschen, einig: την ευδαιμονιαν και οι πολλοι και οι χαριεντες λεγουσιν το ακροτατον αγαθον. Aristot. Nicom. I. 2. Jedoch geben sie dem Zustande der Glückseligkeit nicht einerley Namen. Einige nennen ihn ευθυμια, andere (namentlich die Pyrrhonisten), αταραξια, αφονια u. s. w. Die Pyrrhonisten, deren Gedanken über diesen Gegenstand ich in der Anm. z. 713. §. angeführt habe, machen überhaupt aus der ganzen Streitigkeit und aus allen den Erörterungen, welche dadurch veranlaßt worden sind, gar nichts. Und ich glaube, mit Recht. Denn wenn einmal vorausgesetzt ist, was die Pyrrhonisten wirklich voraussetzen, daß der Mensch die Glückseligkeit nie von der Tugend trennen darf: so ist ja das höchste Gut, seiner Materie nach, durch tugendhafte Glückseligkeit, genugsam bestimmt. Welches Interesse, oder vielmehr welchen Sinn, kann nun noch die Frage haben: ob zu den Mitteln, dasselbe zu erlangen, auch die von uns selbst, d. h. von der Weisheit und Tugend unabhängigen, und ihr, an sich, gleichgültigen Güter gehören, welche die Peripatetiker bona corporis und bona externa nannten? Cic. Fin. II. 21. Was kann auch hier vernünftiger seyn, als Pyrrhons Philosophie? „Sey tugendhaft; und im übrigen setze dir kein zufälliges Gut zum Ziel deiner Wünsche: genieße, was dir, nach deinem individuellen Karakter, gefällt und was du in deinen Verhältnissen erlangen kannst. Die Tugend vorausgesetzt, ist alles übrige gleich." Pyrrho, virtute constituta, nihil omnino, quod appetendum sit, relinquit.

Cic. Fin. IV. 17. vergl. III. 3. Es würde sich nicht begreifen lassen, wie der Peripatetiker, der dieses (beym Cicero) vom Pyrrho anführt, eine solche Denkart unrichtig finden konnte; wenn man nicht wüßte, daß der ganze Streit meist nur ein Wortstreit war. Und das ist ein neuer Grund, sich nicht dabey aufzuhalten. Z. B. Die Peripatetiker, von denen die Pyrrhonisten hier gar nicht unterschieden sind, nennen, ganz natürlich, Gesundheit und Wohlstand, Güter; Krankheit und Armuth, Uebel. Die Stoiker nennen, zwanghaft, jenes schätzenswerthe, dieses verwerfenswerthe Dinge: προηγμενα und ἀποπροηγμενα, oder wie es Cicero übersetzt: aestimanda, assumenda und reiecta. Fin. IV. 21. Sext. adu. Eth. III. 48, 62 seqq. Auch die Akademiker, (ich verstehe allezeit die mittlere und neuere Akademie), halten sich über diese Subtilitäten der Stoiker auf, und werfen ihnen vor, daß sie selbst nicht wissen, worüber sie eigentlich mit den Peripatetikern streiten. So urtheilen beym Cicero (Fin. III. 12. N. D. I. 7) Karneades und Antiochus. — Unfruchtbarer und überflüßiger, als alles in dieser Materie, ist die Prüfung des Systems, welches, von den Alten, wenigstens von den Stoikern, gewöhnlich dem Epikur zugeschrieben wird. Denn einestheils wäre der Satz: das Mittel des höchsten Guts ist die Wollust: so schändlich, daß er keine Widerlegung verdiente: und anderntheils sieht man doch auch nicht, daß Epikur, so dürftig auch im übrigen sein Moralsystem ist (Anm. z. 336 f.), mehr sagt, als den bloß psychologischen Satz: daß alles Vergnügen die Form des thierischen Wohlergehens habe (404). Diesen Satz nehmen die Stoiker moralisch: und nun bekommt er nothwendig den Sinn: thierische Wollust ist das höchste Gut. Da diese ganze Materie so unbedeutend

ist: so können auch historische Erörterungen über die drey Systeme keinen großen Nutzen haben. In einer bündigern Kürze, als von irgend einem der Alten selbst, sind sie von Garven, Anm. z. Ferguson, S. 375, dargestellt. — Kant weicht in dem Begriffe des höchsten oder, wie er es nennt, des vollendeten, Gutes nur sofern von der gewöhnlichen Denkart ab, als er durch sein Paradoxon: die Tugend macht nicht glückselig, die moralische Selbstachtung ist keine Art der Glückseligkeit (299 ff.): davon abgeführt wird. Andere sagen: tugendhafte Glückseligkeit, d. h. Glückseligkeit entweder durch die Tugend selbst bewirkt, oder doch mit ihrer Regel nicht im Widerspruch, ist das höchste Gut. Kant sagt: das höchste (vollendete) Gut ist die Tugend; verbunden mit dem Bewußtseyn der Glückseligkeit, (als einer moralischen Belohnung), würdig zu seyn.

§. 791.

So viel es Hauptgattungen des Vergnügens giebt (784): so viel giebt es Hauptneigungen in dem menschlichen Willen.

§. 792.

Es giebt unmittelbare und mittelbare Empfindungen des Vergnügens (M. Anthrop. §. 622).

§. 793.

Unmittelbares Vergnügen (792) hat zum Inhalte den Genuß selbst, und gewährt also Befriedigung des Triebes nach Glückseligkeit (790)

in dem Augenblicke der Empfindung. Mittelbares Vergnügen iſt Vergnügen an einem Mittel des Genuſſes; in einer vorher empfundenen möglichen Befriedigung des Triebes nach Glückſeligkeit (790).

§. 794.

Das unmittelbare Vergnügen (793) iſt ſinnliches Vergnügen in der engern Bedeutung. Mittelbares Vergnügen gewährt das Eigenthum und die Ehre; ſofern Eigenthum und Ehre darbieten die Mittel des Genuſſes.

§. 795.

In Beziehung auf die unmittelbaren und mittelbaren Empfindungen (792, 793), giebt es auch unmittelbare und mittelbare Neigungen.

§. 796.

Die Thiere ſind keiner mittelbaren Neigungen (795) fähig; aus dem §. 789 angeführten Grunde.

§. 797.

Alle unmittelbare Neigungen (795) gehen aus auf ſinnliches Vergnügen in der engern Bedeutung; alſo iſt der gemeinſame Name für alle: Sinnlichkeit in der engern Bedeutung (794). Die

mittel-

mittelbaren haben zum Gegenstand Eigenthum und Ehre; und davon entlehnen sie ihre Namen.

§. 798.

Das erste Hauptstück enthält, zufolge der obigen Eintheilung (797), drey Abschnitte.

Erster Abschnitt.
Karakteristik der Sinnlichkeit in der engern Bedeutung.

---

§. 799.

Dieser Abschnitt handelt, in zwey Lehren, von den verschiedenen Arten der Sinnlichkeit (in der engern Bedeutung (797): 1) in Ansehung ihrer wesentlichen Materie; 2) in Ansehung ihrer Form, sofern diese beruhet in den Verschiedenheiten der Temperamente.

I.

Von den verſchiedenen Arten der Sinnlichkeit, in Anſehung ihrer weſentlichen Materie.

§. 800.

Die weſentliche*) Materie (799) der Sinnlichkeit in der engern Bedeutung (797), iſt enthalten in ſechſerley Arten des unmittelbaren Vergnügens (793): 1) Phyſiſches Wohlleben; 2) Vergnügen der Thätigkeit, und 3) der Ruhe; 4) Geſchlechtsluſt; 5) äſthetiſches und 6) moraliſches Vergnügen. Weil jedes Vergnügen eine Neigung dazu vorausſetzt: ſo ſind dieſes zugleich ſechſerley Arten von Neigungen der Sinnlichkeit.

*) Das Zufällige, was zu dem Weſentlichen der Sinnlichkeit hinzukommt, gehört mit zu den Formen derſelben, die durch die Temperamente beſtimmt werden.

§. 801.

1. Phyſiſches Wohlleben (800). Der Inhalt deſſelben iſt überhaupt das Eſſen und Trinken; ſofern es theils von der Luſt des Wohl-

schmacks und der Sättigung begleitet, theils von der nachbleibenden Behaglichkeit befolgt ist.

§. 802.

Es ist, an und für sich selbst, weder Wunder, noch Schande, daß dem Menschen die Freuden des Essens und Trinkens (801) ein wichtiger Gegenstand sind: sofern 1) seine irdische Existenz von der Erhaltung, und das Gefühl des Lebens von der Munterkeit, des thierischen Körpers abhangt; 2) alle, auch edlere sinnliche Freuden, insbesondere die Geselligkeit, durch die Beymischung von jenen mehr belebt werden.

§. 803.

Die Neigung zum physischen Wohlleben (801) erscheint, nach Verschiedenheit des Standes und der Sitten, entweder als wilde Gefräßigkeit und Versoffenheit; oder als lüsterne Schmarozerey; oder als eine weichliche, nicht allein mit Eigensinn, sondern sogar mit Ernst und Ehrgeiz behandelte, Leckerhaftigkeit; oft auch, ohne Hinsicht auf Wohlschmack, nur als eine standesmäßige Ueppigkeit.

§. 804.

Wo diese Neigung (801) nur einigermaßen übergeht in herrschende Begierde: da hat sie, außer dem bekannten Einfluß auf Gesundheit und Vermögen, besonders in dem gesitteten Stande (769), die bedeutendsten Folgen; z. B. schlechte, oder doch mittelmäßige, Geist und Herz ertödtende Gesellschaft; Entfremdung von dem Natursinn und von solchen Menschen, die ihn durch ihren Umgang unterhalten; Gefälligkeit und Nachgiebigkeit gegen die verkehrte Denkungsart der Großen und Reichen, bis zum moralischen Indifferentismus; Verlust der Freyheit zu urtheilen und zu handeln; vornehme Roheit des Verstandes und der Sitten.

§. 805.

Die niedere Tugend (765) betrachtet, nach ihrer Weise, das physische Wohlleben (801) als ein dem Menschen anhangendes Verderbniß, und enthält sich seiner Ausschweifungen, wenigstens periodisch.

§. 806.

Die höhere Tugend (765) schätzt und gesteht die Wollust des Essens und Trinkens ohne

moralische Pedanterey; veredelt sie aber, bey dem mäßigsten Genuß, durch Freuden des häuslichen Lebens, der Freundschaft und Geselligkeit; und verbindet damit, während der Lust, und ohne diese damit zu treiben, ernsthafte Blicke auf Gott, auf das menschliche Elend und auf die Kürze des Lebens. Sie haßt die Schwelgerey, weil sie entgegen ist dem Sinne der Natur, und durch Ideenverbindung erinnert an Ungerechtigkeit und Bedrückung. Selbstständig in ihrem moralischen System, läßt sie sich nicht bestechen durch die Freuden der Tafel, um die, welche sie geben, für gut zu halten, wenn sie schlecht sind; oder ihre Irrthümer, Schwächen und Untugenden zu übersehen.

§. 807.

2. Vergnügen an Thätigkeit (800). Die Neigung, welche dieses zum Gegenstande hat, gehet aus auf einen leichten Wechsel der Vorstellungen und Empfindungen in der Seele, und der Bewegungen in dem Körper; also auf das Gefühl der geistigen und körperlichen Kraft.

§. 808.

Thätigkeit (807) mit Anstrengung verbunden, und auf einen subjektif, oder objektif nützenden Zweck gerichtet, ist Arbeit. *) Ohne Anstrengung und ohne einen andern Zweck, als das Vergnügen, ist sie Spiel, in der weitern Bedeutung. Auch eine an sich selbst ernsthafte Beschäftigung ist Spiel, wenn nicht der ernsthafte Erfolg, sondern das Vergnügen den Zweck ausmacht.

*) Das Spielen der eigentlich so genannten Spieler ist in sofern eine Art von Arbeit; aber darum sind diese nichts besser.

§. 809.

Durch welche Arten von Thätigkeit die höhere und die niedere Tugend (765) diese Neigung (807) am meisten befriedigt; und wie insbesondere der höhern, bey der Arbeit, die Mühe der Anstrengung vergolten und der Zwang der Ordnung erleichtert wird, durch den Gedanken der Pflicht: das bedarf keiner Erörterung.

§. 810.

3. Vergnügen an Ruhe (800). Ruhe kann entweder eine absolute Unthätigkeit seyn; oder

eine, verhältnißmäßig, geringere Anstrengung. Wer jene, mit einer herrschenden Neigung, liebt, der ist faul: wer diese, zum Nachtheil der Arbeit, sucht, der ist bequem.

Wir können das Wort bequem, in dieser Bedeutung, in welcher es die Eigenschaft nicht einer Sache, sondern eines Menschen anzeigt, in der deutschen Sprache nicht entbehren.

§. 811.

Sich der einen, oder der andern Art der Ruhe (§10), nach der Arbeit, überlassen, heißt ausruhen: ohne vorhergegangene Arbeit ist es Müßiggang. Der Faule geht gern müßig; der Bequeme ruht, ohne viel zu arbeiten, viel aus, und sucht überhaupt von der Arbeit die Anstrengung und Beschwerde zu trennen.

§. 812.

Die Faulheit schadet mehr sich selbst; die Bequemlichkeit bringt, durch die größtentheils unbemerkte Unvollständigkeit der Geschäfte, der bürgerlichen Gesellschaft den größten Nachtheil. Zu jener ist, abgerechnet den Müßiggang des vornehmen Privatlebens, mehr aufgelegt der ungesittete, zu dieser mehr der gesittete Stand;

besonders in den höhern, von Aufsicht und Unterordnung entbundenern Klassen. Jene kann abgehalten werden durch die niedere Tugend, diese nur durch die höhere (765).

§. 813.

Die höhere Tugend, welche keine Ruhe ohne vorhergehende Arbeit (811) kennt, sucht vornehmlich die edlere Ruhe, welche Muse heißt, und den durch Weltgeschäfte zerstreuten Geist, in dem Schooße der Natur, der Philosophie, der Kunst und der Freundschaft, sammelt zu jenen Gedanken und Gefühlen, in denen beydes der Werth und die wahre Glückseligkeit des Menschen beruhet.

§. 814.

In dem Hange zur Ruhe (810) liegt auch die Furcht vor unangenehmen, beunruhigenden Zuständen aller Art: vor körperlichen Schmerzen und Bedürfnissen; vor Sorgen, Verlegenheiten *), Streitigkeiten und Gefahren, denen, sofern sie willkührlich sind, nur allein der gesittete Stand ausgesetzt ist. Die höhere Tugend fürchtet sie nicht, sondern übernimmt und erträgt sie mit Patriotismus.

*) Die grösten Verlegenheiten entstehen gemeiniglich, wenn man da, wo es auf Recht und Unrecht ankommt, mit der Wahrheit herausgehen soll. Hundert Menschen müssen oft leiden, weil ein einziger Egoist lieber sein Gewissen verletzen, als sich pflichtmäßige Unannehmlichkeiten zuziehen will.

§. 815.

4. Geschlechtslust (800). Was sie ist, sagt das Wort. Welche Affekten und Thorheiten ihren Ausschweifungen beygehen; welche subjektife und objektife Uebel ihnen nachfolgen: lehrt die Erfahrung. Sie wird verschiedentlich bestimmt durch Temperament, Alter, Geschlecht und Sitten. Ihr erstes Gefühl, in der Kindheit beyder Geschlechter, ist Neugier nach ihren eigenen Geheimnissen; erwachende Geilheit der Einbildungskraft. In dem Jüngling: schnelles Verlieben; zudringliche Gunstbezeugung; kindische Entzückung beym Anschein der Erhörung; Beständigkeit — meist nur bis zu den ersten Erfahrungen des Genusses. In der weiblichen Jugend: schwache Willigkeit, befolgt von lästiger Anhänglichkeit und Eifersucht; ernstliche Absichten auf die Ehe; schmermüthiger Kummer beym Anschein der Untreue. In dem erfahrnern Alter: in beyden Geschlechtern, weniger Gefälligkeit: in dem

männlichen, ein geraderes Streben nach dem höchsten Vergnügen; in dem weiblichen mehr Verlangen nach der Ehe; in dem männlichen weniger Empfindsamkeit; in dem weiblichen mehr Mannichfaltigkeit in der Buhlerey, als Veränderlichkeit in den Gegenständen der Leidenschaft.

§. 816.

Die niedere Tugend betrachtet und behandelt die Geschlechtslust ganz, wie das physische Wohlleben (805). Die empfindsame Tugend (771), überhaupt schwach in der Mäßigkeit, vermag ihr wenig entgegen zu setzen.

§. 817.

Die höhere Tugend (765) betrachtet die Geschlechtslust vornehmlich aus dem Gesichtspunkte des Gesetzes der Ehe; und erkennt dessen Befolgung, sofern es das wesentliche Bedingniß der bürgerlichen Verfassung ist, als die erste Pflicht eines guten Bürgers und braven Mannes; und achtet es unter der Würde des ersten Geschlechts, das andere zur Uebertretung dieses Gesetzes zu verleiten.

§. 818.

Durch diesen Gesichtspunkt (817) werden die Enthaltungen und Aufopferungen, welche hier die Mäßigkeit gebietet und das Wohlwollen empfiehlt, die Sache eines freyen Stolzes: ganz so, wie in dem durch Patriotismus beseelten Krieger; der, um brav zu seyn und sich als brav zu fühlen, allen Annehmlichkeiten des Lebens entsagt.

§. 819.

Mit jenen Bewegungsgründen (817) verbindet die höhere Tugend feinere Rücksichten, auf die physische Bestimmung und Würde des weiblichen Geschlechts.

§. 820.

Das einzige Mittel, in kultifierten Völkern, den Ausschweifungen der Geschlechtslust Schranken zu setzen, wäre, in dem weiblichen, die Gewißheit des Ehestandes; und in dem männlichen, der pflichtmäßige Abscheu vor der Ehelosigkeit, welche jene Gewißheit aufhebt.

Das weibliche Geschlecht kommt dem Gesetze der Ehe, mit seiner ganzen Naturverfassung entgegen: denn sein Naturtrieb geht, wenn er nicht durch männliche Laster ausgeartet ist, auf die Fortpflanzung;

— und auf die Wollust, nur sofern sie von jenem Zwecke das Mittel ist. Kinder machen den Frauen oft den beschwerlichsten Ehestand angenehm. Das männliche Geschlecht kennt kaum den Trieb der Fortpflanzung, sondern nur den Genuß; und betrachtet die Früchte desselben meist als einen zufälligen, oder wohl gar unangenehmen Erfolg. Daher sucht es das Gesetz der Ehe, welches unter seiner Aufsicht steht, allenthalben zu hintergehen, und entschließt sich zum Ehestand, wenn er nicht durch Nebenabsichten empfohlen wird, nur sofern ihm die eheloſe Wollust erschwert ist. Durch diese Abneigung von dem Ehestande, der noch über dieses durch andere männliche Thorheiten erschwert wird, entsteht die größte Ungewißheit des weiblichen Geschlechts, seine Naturbestimmung regelmäßig zu erreichen; und durch diese Ungewißheit wird, nothwendig, das Interesse für das Gesetz der Ehe in ihm geschwächt, und so der männlichen Verführung ihr Spiel erleichtert.

§. 821.

5. Aesthetisches Vergnügen (800). Davon ist der untugendhafte Karakter entweder ganz ausgeschlossen; wenn grobe Lüste den feinern Sinn ersticken und barbarische Prachtliebe und Ueppigkeit ihn verderben: oder sein Geschmack ist todte Kunstkenntniß, und, einige Gefühle ausgenommen, die entweder die Eitelkeit vorspiegelt und die nachgeahmte Bewunderung ohne Verstand ausspricht, eingeschränkt nur auf das wollüsti-

gere Schöne, unter dem Namen der Grazie, und unfähig der wahren Empfindungen des Großen, Erhabenen und Naturmäßigen. Dabey ist der Untugendhafte, vermöge einer gewissen ästhetischen Verzärtelung, unleidlich gegen alles, was nicht schön ist, und aufgelegt zur Geringschätzung und Verspottung aller Menschen und aller menschlichen Dinge, ja selbst zur Abneigung gegen die wichtigsten Pflichten und Geschäfte, welche der Form des Geschmacks ermangeln.

§. 822.

Des wahren ästhetischen Vergnügens (821) ist fähig nur die höhere Tugend (765). Denn es liegt dabey zum Grunde feinerer Sinn und höheres Interesse für die Natur. Dieser Sinn für die Natur ist der wahre ästhetische Geist: und der ästhetische Geist hat einen gemeinschaftlichen Grund mit dem philosophischen (I. 3): eine gewisse Reizbarkeit der Seele für das den Sinnen vorliegende Räthsel der Dinge. Der philosophische Geist erforscht dieses interessante Räthsel unter dem Namen der Welt: der ästhetische fühlt es unter dem Namen der Natur.

§. 823.

6. Das moralische Vergnügen (800). Seine Quellen sind der moralische Sinn (445. ff.), die Sympathie (466 ff.) und die Geselligkeit (535 ff.). Seine Freuden sind der Gedanke, der Anblick, das Selbstbewußtseyn, und die Ausübung aller Tugenden überhaupt; vorzüglich aber derer, die dem Wohlwollen angehören. Ihrer ist fähig nur allein der tugendhafte Karakter. Sie sind zwar ausgesetzt dem Mißbrauch der Schwäche, aber nicht dem Mißbrauche der Untugend.

Jede Art des Vergnügens setzt nothwendig eine Neigung voraus: in sofern kann man eben so viel moralische Neigungen annehmen, als es Arten des moralischen Vergnügens giebt. Das ist es, was einige, z. B. Feder und Reinhard, unter dem Namen vernünftiger Neigungen, abgehandelt haben: Neigung zur Hochachtung, zur Dankbarkeit u. s. w.

---

§. 824.

In allen diesen Arten des sinnlichen Vergnügens (801 — 823) ist, auch mit Rücksicht auf göttliche Zwecke oder auf moralische Bedingungen der zukünftigen Glückseligkeit, kein Genuß entgegen den Gesetzen der Tugend; außer der,

welcher in Widerstreit ist mit dem deutlichen Bewußtseyn der Unzuläßigkeit, und also mit dem höchsten Moralgesetze selbst (171); sofern dieses Bewußtseyn zeigt entweder den Nachtheil des Genusses, in Ansehung des Körpers, des Verstandes und Willens und des zeitlichen Glücks; oder die Ungerechtigkeit und Selbstsucht, durch die er bewirkt werden soll.

Die absolute Verwerfung des sinnlichen Vergnügens, welche, auch jetzt noch, hin und wieder als ein wesentliches Stück der christlichen Sittenlehre angesehen wird, ist, wie die Geschichte lehrt, ursprünglich aus falschen Begriffen von der Verherrlichung Gottes entstanden. Aus diesen gieng unmittelbar der asketische Grundsatz hervor: Andächtigkeit und Enthaltung sind die wesentlichsten Pflichten des Menschen. Die Urheber dieser Moral waren, zum Theil, schon die alten Gnostiker, dann die Montanisten, oder so genannten Phrygier, von denen die Tatianer, oder Enkratiten nicht wesentlich unterschieden sind. In ihrer lächerlichsten Strenge erscheint sie in den Montanistischen Schriften des Tertullian: z. B. de cultu foeminarum, de spectaculis, de velandis mulieribus u. a. m. Die, welche sich zu diesen Grundsätzen, wenn auch nur in der Theorie, bekannten, wurden, unter dem Namen der Gläubigen, allein als Theilhaber der Kirche, und beynahe allein als Theilhaber der Welt angesehen: vermöge der Voraussetzung, Gott habe die Welt um der Kirche willen erschaffen, und so seyen die Gläubigen die einzigen rechtmäßigen Eigenthümer derselben. Und damit rechtfertigte man

die ungerechtesten Kriegsunternehmungen der Christen in heydnischen Ländern. Barbeyrac Tr. de la Morale des Peres p. 291. ff. Es ist zum Erstaunen, sogar einen Malebranche in deraleichen Schwärmereyen befangen zu sehen: er sagt Tr. de la Nat. et de la Grace, P. I. p. 3. ausdrücklich: Dieu n'a fait le monde, que pour les prédestinés.

II.

Von den verschiedenen Formen der Sinnlichkeit, in Ansehung der Temperamente.

§. 825.

Diese Lehre enthält: 1) die Eintheilung der Temperamente; 2) Schilderungen der darin beruhenden Formen der Sinnlichkeit.

§. 826.

Erstens die Eintheilung der Temperamente (825). Die Gründe der Eintheilung sind enthalten in folgenden Resultaten der Anthropologie.

1) Der physische Grund der Sinnlichkeit, d. h. der Vermischung des Geistigen mit dem Thierischen (393) beruhet, in dem innigen Zusammenhange des thierischen Seelenorgans

mit dem geistigen (396), und in dem stets fortgehenden Zusammenfluß der Eindrücke von diesem und jenem in die so genannte Seele. (s. Anm. z. 829. §.)

2) In jedem der beyden Seelenorgane lassen sich denken Verschiedenheiten der Quantität, und der Qualität; d. h. verschiedene Grade und Arten des Wirkungsvermögens.

3) Der Grad des Wirkungsvermögens ist, in jedem Seelenorgan für sich, bestimmt als eine Grundanlage, und das eine S. O. hangt darinn nicht ab von dem Einfluß des andern.

4) Die Art der Wirksamkeit ist, in dem geistigen S. O. abhängig von der Wirkungsart des thierischen; und umgekehrt.

5) Jede Vorstellung, (mit Einschluß der Empfindungen und Bewegungen), erfodert eine gewisse Bewegung in dem geistigen S. O. und wird, auch in ihrer Art und Beschaffenheit, durch die Beschaffenheit und durch den Ton dieser Bewegung bestimmt. (s. die Anm. z. 835. §.)

6) Weil, nach N. 4. die Wirkungsart des einen S. O. abhängig ist von der Wirkungsart des anderm: so hangen in sofern die zu der geistigen Natur gehörigen Vorstellungen, in Ansehung ihrer Art und Beschaffenheit, ab von der Wirkungsart des thierischen S. O. und werden durch dieselbe bestimmt.

7) Nach eben diesem Grundsatze (N. 4.) hangt ab die Wirkungsart des thierischen Körpers von der Wirkungsart des geistigen S. O.

8) Die Abhängigkeit der geistigen Wirkungsart, in dem Menschen, von dem thierischen S. O. ist ein Gegenstand der philosophischen; die Abhängigkeit der thierischen Wirkungsart von dem geistigen S. O. ist ein Gegenstand der medizinischen Temperamentlehre.

§. 827.

Unter Temperamenten versteht man, auch in dem gemeinen Sprachgebrauch, verschiedene Formen der Sinnlichkeit (799); d. h. verschiedene zufällige Bestimmungen derselben, in Ansehung der Quantität und Qualität; sofern sie beruhen in physischen Grundanlagen.

§. 828.

Diesemnach ist die Aufgabe der Temperamentlehre: zu erklären, aus physischen Grundanlagen, die verschiedenen Grade und Arten der Sinnlichkeit (827) des menschlichen Karakters.

§. 829.

I. Die Temperamente, betrachtet als verschiedene Grade (828) der Sinnlichkeit. Es lassen sich, mit Rücksicht auf die Definizion (393), denken viererley Grade der Sinnlichkeit; abhängig von viererley möglichen Verhältnissen des Gleich- und Uebergewichts zwischen dem Geistigen und Thierischen (826, No. 1.). Also giebt es in dieser Rücksicht vier Temperamente: das römische, das attische, das lydische und das phrygische.

Die Sonderung eines geistigen, und eines thierischen Seelenorgans ist nichts weniger, als eine Hypothese: der Unterschied ist so gegründet, so erweislich, wie der Unterschied unter geistigen, und thierischen Verrichtungen in der menschlichen Natur; bey welchem aber der Unterschied unter Werkzeugen (Gehirnfibern, Nerven, oder was man sonst will), durch die die Seele als Geist, und solchen, durch die sie als Thierseele wirkt, nothwendig vorausgesetzt wird. Das ist doch wohl keine Hypothese, daß die Nerven, die zu den thierischen Theilen gehen, etwas anders

sind, als die, welche den Sinnenwerkzeugen angehören; oder als die unbekannten physischen Kräfte, von denen gewisse Thätigkeiten dem Vorstellen, Denken, u. s. w. beygehen. Und mehr als diesen Unterschied, den kein Physiolog bestreiten kann, wird von mir nicht vorausgesetzt. Die Art, wie sich die Neuplatoniker diesen Unterschied versinnlichen (I. Anm. z. 1025 §. S. 678): das verdient eine Hypothese genannt zu werden. Dafür habe ich mich aber nirgends erklärt: vielweniger ist meine Theorie der Temperamente darauf gebauet. — Zu dieser Erörterung bin ich durch eine Stelle in Iths Anthropologie II. Th. 154. veranlaßt.

§. 830.

1. Das römische Temperament (829). Viel Geistigkeit und viel Thierheit. Die physische Grundanlage ist viel Kraft in dem geistigen S. O. und in dem thierischen (826. No. 2.).

§. 831.

2. Das attische Temperament (829). Mehr Geistigkeit, als Thierheit. Die physische Grundanlage ist mehr Kraft des geistigen S. O. als des thierischen (826. No. 2.).

§. 832.

3. Das lydische Temperament (829). Mehr Thierheit, als Geistigkeit. Die physische Grund-

anlage ist mehr Kraft des thierischen S. O. als des geistigen (826. N. 2.).

§. 833.

4. Das phrygische Temperament (829): Wenig Geistigkeit und wenig Thierheit. Die physische Grundanlage ist Kraftlosigkeit des geistigen S. O. und des thierischen (826. N. 2.).

§. 834.

II. Die Temperamente, betrachtet als verschiedene Arten der Sinnlichkeit (828). In jedem dieser vier, durch die Quantität (827) der Sinnlichkeit bestimmten, Grundtemperamente (829) lassen sich unterscheiden wesentliche Verschiedenheiten der Sinnlichkeit, in Ansehung der Qualität (829). Und indem man diese einander, in jedem kontradiktorisch, entgegenstellt, gehen aus den vier Grundtemperamenten hervor acht Haupttemperamente (s. 836 — 839).

Daß diese Temperamente, in keinem Individuum, rein gefunden werden; daß jeder Mensch von jedem Temperamente, periodisch, mehr oder weniger Anwandlungen haben kann, die seinem herrschenden Temperamente nicht gemäß sind: das versteht sich von selbst.

§. 835.

Der physische Grund von diesen Verschiedenheiten der acht Haupttemperamente (834) beruhet in dem Einfluß des thierischen S. O. in das geistige; vermöge des 4ten, 5ten und 6ten Grundsatzes, §. 826.

Dieser Satz ist in meiner Theorie der wichtigste; vielleicht aber auch der, welcher am meisten einer Erklärung bedarf. Es ist nämlich eine bemerkenswerthe Erfahrung, die ich in der N. Anthrop §. 512 aufgestellt habe: daß überhaupt die Vorstellungen, mit Einschluß der Empfindungen und Begehrnisse, **auch in Ansehung ihrer Beschaffenheit**, ihres fröhlichen, traurigen, sanften, wilden Inhalts u. s. w. von dem gegenwärtigen Zustande des thierischen Körpers abhangen. Eine Flasche Wein treibt oft, in einem sonst stillen, oder wohl gar ernsthaften Menschen, lauter lustige Bilder und Empfindnisse aus der Phantasie auf. Krämpfe im Unterleibe können das heiterste Gemüth zum Verdruß verstimmen. In der Fieberhitze wird der Vollblütige in seinen Gedanken, Reden und Handlungen heftig bis zur Wuth. Ein großer Blutverlust macht den wildesten Menschen sanft und fromm, wie ein Kind u. s. w. Dieses erkläre ich daher: weil das thierische Seelenorgan seine gegenwärtige Stimmung dem geistigen mittheilt. Wenn wir nun in dem thierischen S. O. eine natürliche Anlage zu einer gewissen Stimmung annehmen: so entsteht dadurch, indem sich diese dem geistigen mittheilt, eine Anlage zu einer gewissen Beschaffenheit der Vorstellungen. Temperamente sind verschiedene Formen der Sinnlichkeit; das heißt, im

Grunde, Anlagen zu verschiedenen Arten der Vorstellungen, in Ansehung ihrer Beschaffenheit: also sind die Temperamente, sofern sie das sind, erklärt durch den Einfluß des thierischen S. O. in das geistige. Wie die Sonderung zweyer Seelenorgane zu verstehen ist: darüber habe ich mich in der Anm. z. 829. §. erklärt. — Umgekehrt wäre der Einfluß des geistigen S. O. in das thierische der Gegenstand der medizinischen Temperamentlehre; die aber, wenn sie praktisch anwendbar seyn sollte, viel einfacher, als hier die moralische, behandelt werden müßte.

§. 836.

In dem römischen Temperament ist das Gemeinsame viel Geistigkeit und viel Thierheit (830). Aber die Thätigkeit des thierischen S. O. ist, bey großer Kraft, entweder ruhig, oder heftig. Jenes ist das männliche, dieses ist das feurige Temperament.

§. 837.

In dem attischen Temperament ist das Gemeinsame mehr Geistigkeit, als Thierheit (831). Aber die Thätigkeiten des thierischen S. O. sind, bey dessen minderer Kraft, entweder leicht, oder, (durch körperliche Beschwerden), gehindert. Jenes ist das ätherische, dieses ist das melankolische Temperament.

§. 838.

In dem lydiſchen Temperament iſt das Gemeinſame mehr Thierheit, als Geiſtigkeit (832). Aber die Thätigkeiten des thieriſchen S. O. ſind, bey gröſſerer Kraft, entweder fein und leicht, oder grob und ſchwerfällig. Jenes iſt das ſanguiniſche, dieſes iſt das böotiſche Temperament.

§. 839.

In dem phrygiſchen Temperament iſt das Gemeinſame wenig Geiſtigkeit und wenig Thierheit (833). Aber die Thätigkeiten des thieriſchen S. O. ſind, bey deſſen, verhältnißmäßig, gleich geringen Kraft, entweder frey, oder, (durch körperliche Beſchwerden), gehindert. Jenes iſt das phlegmatiſche, dieſes iſt das hektiſche Temperament.

---

§. 840.

Verſchiedene Arten der Sinnlichkeit (827) ſind verſchiedene Richtungen derſelben, in Anſehung der Gegenſtände. Nun iſt der Sinnlichkeit zwar angewieſen ihre weſentliche Materie

(800) in jenen sechserley Arten des Vergnügens: aber jedes Temperament bestimmt, jeder dieser sechserley Neigungen, ihre zufällige Materie, d. h. ihre eigenen Gegenstände. In sofern sind die acht Haupttemperamente, betrachtet als verschiedene Arten der Sinnlichkeit (834), verschiedene Bestimmungen der Sinnlichkeit, auch in Ansehung ihrer Gegenstände.

§. 841.

Die Anlage zu Eigenschaften, welche einen Trieb befördern, ist ein Hang (786). Nun befördert jedes Temperament, vermöge der Eigenschaften, zu denen es die Anlagen enthält, eine eigene Art des Triebes zum Vergnügen: also ist jedes Temperament ein Hang zu einer gewissen Art des Vergnügens.

Aus den vier Elementen wurden, schon bey den ältesten Physikern, die sogenannten vier Qualitates primariae (I. Anm. z. 750 §. S. 394) calidum, frigidum, humidum, siccum. Und daraus nun erklären die Alten fast alle physische Verschiedenheiten der Dinge, wenn die Verschiedenheiten nur vierfach sind; z. B. die vier Jahrs- und Tageszeiten, die vier Stufen des menschlichen Alters, die vier Himmelsgegenden — und die Aerzte, nach dem Hippokrates, die vier Hauptsäfte des menschlichen Körpers: Blut, zweyerley Galle, und Schleim. Diese

Eintheilung behandelt Hippokrates ſo, daß die viererley Säfte, durch ein vierfaches Verhältniß der vier qualitatum primariarum, entſtehen. Das Blut iſt calidum humidum, die gelbe Galle iſt calidum ſiccum, der Schleim iſt frigidum humidum, die ſchwarze Galle frigidum ſiccum. Hier ſiehet man den erſten Anlaß zu den gewöhnlichen Benennungen der vier Temperamente: ſ. Hipp. de priſca Medicina Cap. 6. Opp. Tom. II. p. 158., de Natura hominis Tom. III. p. 103. 106 ſqq. und darüber den weitläuftigen Kommentar des Galen. Hippokrates nimmt zwar, in der Naturlehre, eigentlich nur zwey Elemente an: Feuer und Waſſer. Aber das macht in ſeinem Syſtem keinen weſentlichen Unterſchied; indem er dem Feuer, außer dem Princip der Wärme, auch das Princip der Trockenheit, und dem Waſſer, außer dem Princip der Feuchtigkeit, auch das Princip der Kälte zutheilt, und alſo die vier qualitates, mit zwey Elementen, dennoch zu Stande bringt. Uebrigens will Hippokrates, daß man in der praktiſchen Medizin, bey der Unterſcheidung der Temperamente, nicht ſowohl auf die vier qualitates, als vielmehr auf die vier humores ſehen ſolle. Damit tadelt er nur diejenigen Aerzte, welche die Hitze ſogleich durch kühlende, die Kälte durch erhitzende Arzneyen vertreiben wollen; anſtatt daß ſie ſuchen ſollten, die ſchwarze Galle, oder den Schleim hinwegzubringen. Außerdem aber erklärt er die vier Temperamente ganz aus den vier qualitatibus; und Barchuſen (de Orig. Med. p. 31) hat hier den Hippokrates ſehr falſch verſtanden. Wie nun in dieſen qualitatibus und humoribus der Grund von den geiſtigen Verſchiedenheiten der Menſchen enthalten ſey: darüber erklärt ſich Hippokrates nirgends deutlich. — Beym Pla-

to kommt von den Temperamenten nichts vor, als hin und wieder nur sehr flüchtige Erwähnungen, welche jedoch einige Bekanntschaft mit den Ideen des Hippokrates verrathen. Etwas mehr, und ganz in dem System des Hippokrates, sagt über diese Materie Aristoteles: de Partt. Animal. Lib. I. in den ersten Kapiteln. Vornehmlich aber zeigt er gute Kenntnisse dieser Art in den Problemm. Sect. XXX; wo er unter andern von dem Einfluß des melankolischen Wesens in die Eigenschaften und Aeußerungen der Seele, sehr vielerley Anmerkungen und Beobachtungen beybringt. — Auch Seneca, der doch von dem Einfluß des Körpers in die Seele, (wider die Grundsätze seiner Sekte), so oft redet, gehet nicht über die flachesten, gemeinsten Grundsätze hinaus, und leitet z. B. die Zornigkeit von der Hitze, und die Gelassenheit von der Kälte des Körpers her: z. B. de Ira II. Cap. 18. 19 — Galen hat ein ziemlich ausführliches Werk von den Temperamenten hinterlassen; in welchem er, Opp. T. III. so wie seine Vorgänger, deren Schriften er häufig anführt, vier einfache, und vier zusammengesetzte Temperamente, (die ich oben aus dem Hippokrates angezeigt habe), gelten läßt. Allein, sagt Galen (l. c. I. 8), da in diesen einfachen, oder zusammengesetzten Temperamenten allzeit eine einfache, oder zusammengesetzte qualitas (z. B. entweder das calidum, oder das calidum siccum) das Uebergewicht hat: so sind dieses nicht sowohl Temperamente (κρασεις), als vielmehr Intemperamente (δυσκρασιαι) zu nennen. Die Mäßigung und gegenseitige Einschränkung aller: das ist das einzige wahre Temperament; und das nennet er το ευκρατον (ib. 5.). Uebrigens ist dieses Werk, wenige Anmerkungen ausgenommen,

die er in dem II. B. über die Temperamente der Menſchenalter macht, ganz mediziniſch. Der Traktat eben dieſes Schriftſtellers: Quod mores animi corporis temperamenta ſequuntur: iſt zwar durchaus philoſophiſchen Inhalts: allein er betrifft nur die beſondere Meinung des Chryſipp, oder vielmehr der Stoiker überhaupt, welche, um es im Vorbeygehen anzumerken, den Einfluß des Körperlichen in die Sittlichkeit ganz leugnen. Jedoch nimmt Galen ſelbſt, den Poſidonius aus: auch Seneca gehet hier von den Stoikern ab, ſ. die obenangef. Stelle de Ira — Galen alſo ſetzt dem Chryſipp allgemeine Erfahrungen von dem Einfluß des Himmelsſtrichs, der Nahrung u. ſ. w. entgegen; und zeigt ihm, daß die vier qualitates, und alſo die Temperamente, allerdings zu Klugheit und Dummheit, Tapferkeit und Feigherzigkeit, Menſchlichkeit und Grauſamkeit, Offenherzigkeit und Zurückhaltſamkeit, Treue und Treuloſigkeit, ja ſogar zur Habſucht und Freygebigkeit beytragen. Allein er irret nur in einzelnen ganz bekannten Erfahrungen umher, ohne zu beſtimmen, worinnen dieſer Beytrag beſtehe. — Die Schwärmereyen, welche Ptolomäus und andere Aſtrologen in die Temperamentlehre eingemiſcht haben, verdienen keine Erwähnung. In der Theorie des Galen machten die Arabiſchen Aerzte Avizenna, Averroes u. a. nichts bedeutende Veränderungen. Indeß haben ſich doch ihre Lehrſätze bis in das vorige Jahrhundert in den Schulen erhalten. Sie theilten nämlich das ἁπλοῦν des Galen ein, in ἁπλοῦν, oder temperamentum temperatum ad pondus, und ad iuſtitiam. Temperatum ad pondus ſoll heißen, wo die vier einfachen und zuſammengeſetzten Temperamente ganz völlig im mathematiſchen Gleichverhältniſſe ſind:

(und da wurde nun viel gestritten, ob das möglich wäre): temperamentum ad iustitiam, wenn eine der qualitatum, eines der Temperamente, dasjenige Uebergewicht hat, welches zu einem gewissen Naturel, Lebensalter u. s. w. nöthig ist. *Gassendi* Phys. Sect. III. Memb. II. Cap. II. — Im sechzehnten Jahrhundert führten die Paracelsisten die drey Principiate, Salz, Schwefel, Merkur, in die Temperamentlehre ein. **Chr. Thomasius** nimmt darauf noch sehr viel Rücksicht. Ausüb. der Sittenl. K. 7. — Im sechzehnten Jahrhundert finden wir zwey Schriftsteller, die zwar in der Hauptsache nicht einen Schritt weiter gehen; aber doch von dem Einfluß des Körperlichen in das Geistige sehr scharfsinnige Bemerkungen mittheilen. Freylich sind die Grundsätze, aus denen sie diese Bemerkungen erklären, so irrig und mangelhaft, als die Physiologie ihres Zeitalters. Der eine ist der spanische Arzt, **Johann Huart**, dessen Buch, **von der Prüfung der Köpfe**, Lessing übersetzt hat; der andere ist ein Italiäner, **Scipio Claramonte**. Des Letztern Buch, De coniectandis latitantibus animi affectibus, ist für die Temperamentlehre ungleich interessanter, als Huarts Schrift; welche mehr die Verstandsfähigkeiten, als die moralischen Eigenschaften zum Gegenstande hat. — **Jakob Böhmens** Schwärmereyen sind unter aller Kritik. Jede Seele, darauf kömmt in seiner **Trostschrift von den vier Komplexionen** alles hinaus, stehet unter der Herrschaft eines der vier Elemente: und hat, dem Elemente gemäß, welches in ihr die Oberhand hat, eines der vier Temperamente. — In dem siebenzehnten Jahrhundert sind mehrere kleine Schriften über die Temperamente herausgekommen, welche theils von **Walch**, in dem **Philos. Lexicon**,

(Art. Temperament), theils von Buddeus, in seiner weitschweifigen Disputazion: Hist. Doctrinae de Temperamentis: angezeigt werden; allein man findet darinn nicht die mindeste Belehrung. Auch Christian Thomasius, dessen Sittenlehre zu Ende des vorigen Jahrhunderts herauskam, zeichnet sich hier nicht aus. Er legt die drey oben erwähnten chymischen Principiate zum Grunde (Kap. 6). Sind diese drey Principiate im Gleichverhältniß gegen einander, dann ist das Gemüth, sagt Thomasius, in Ruhe: hat aber eins das Uebergewicht, so herrscht eine von den drey Hauptneigungen. Der Merkur befördert die Wollust, der Schwefel den Ehrgeitz, und das Salz den Geldgeitz. Jedoch bequemt Thomasius sein System auch nach der Lehre von den vier qualitatibus und von den vier Elementen (§. 6. ff.) — Der erste, der in der Temperamentlehre eine beträchtliche Veränderung vornahm, war der berühmte Stahl. Die Eintheilungen der Temperamente, sagt Stahl, (Diss. de Temperamentis), welche von den vier humoribus, oder von den vier qualitatibus und Elementen hergenommen sind, beziehen sich nur auf die Mischung des Körpers (corpus mixtum), nicht aber auf dessen lebendiges Wesen (corpus vivum). Die vier qualitates sind in dem lebendigen Körper, erst Wirkungen eines gewissen gegenseitigen Verhältnisses der festen und flüssigen Theile. Dieses Verhältniß, fähret er fort, ist vierfach: 1. Wenn die mechanische Kraft der Gefäße wirksam, und zugleich die poröse Substanz der festen Theile, (damit meint er das Zellgewebe), locker und das Blut flüssig ist: so entstehet feuchte Wärme: sanguinisches Temperament. 2. Wenn aber die poröse Substanz enge und undurchflüssig ist: so entstehet, ob auch das Blut

dünn ist, ein stärkerer Widerstand und Puls der Gefäße, und daher trockene Wärme; koleriſches Temperament. 3. Wenn die Wirksamkeit der Gefäße schwach, und die poröse Substanz locker ist: so wird diese durchaus mit Feuchtigkeiten einer dünnen, wässerigen Art erfüllet: daher feuchte Kälte; phlegmatiſches Temperament. 4. Wenn die Gefäße sehr wirksam sind, und die poröse Substanz enger: so ist das Blut dicke und seine Bewegung schwach; und daher trockene Kälte; melankoliſches Temperament. Kurz nach Stahls Abhandlung gab Friedrich Hoffmann seine Diss. de Temperamentis heraus. Hoffmanns Theorie, (die im Grunde nichts anders ist, als die Stahliſche, wiewohl er Stahls Schrift nicht erwähnet), ist bis jetzt, in dem Syſtem der Phyſiologie, gangbar gewesen. Das Wesentliche davon ist dieſes: 1. lockere Fibern, flüſſiges Blut; ſanguiniſches T. 2. lockere Fibern, dickes Blut; phlegmatiſches T. 3. dichte Fibern, dünnes Blut; koleriſches T. 4. dichte Fibern, dickes Blut; melankoliſches Temperament. Von nun an wurden die vier qualitates, nicht aber ganz die vier Hippokratiſchen humores, vergeſſen; und man fing an den Grund der Temperamente mehr in den festen Theilen zu suchen. — Rüdiger (Phyſica diuina L. I. Cap. 3. Sect. 6, 7.) versuchte ebenfalls, auf Veranlaſſung der Stahliſchen und Hoffmanniſchen Hypotheſe, eine neue Temperamentlehre; hüllte aber die Lehrsätze seiner Vorgänger in dunkle und ganz unerwieſene Begriffe seiner Phyſik ein. Es giebt nicht vier Elemente, sagt Rüdiger, ſondern nur zwey: Aether (particula radians), und Luft (bullula). Der Aether wirkt nach dem Umkreis, und ist die Urſache der Leichtigkeit; die

Luft wirkt nach dem Mittelpunkt, und ist die Ursache der Schwere. Diese beyden Eigenschaften machen das Wesen eines Körpers aus, und das ist die Elasticität. Allein der Aether besitzt die Leichtigkeit und die Luft die Schwere, bald in einem höhern, bald in einem niedern Grade. Daher macht er die Eintheilung: aether und aër nobilior und ignobilior. Aus den vier Mischungen und Verhältnissen dieser hohern und niedern Grade der Ausdähnlichkeit und Zusammenziehlichkeit der Fibern werden die vier Temperamente: 1. Aether nobilior und aër nobilior, (d. i. starke Elasticität); sang. T. 2) Aether und aër ignobilior, (d. i. wenig Elasticität); phlegm. T. 3) Aether nobilior und aër ignobilior, (d. i. schwerfällige Elasticität — leichte Ausdehnung und schwere Zusammenziehung der Fibern); koleriſches T. 4) Aër nobilior, aether ignobilior, (d. i. leichte Zusammenziehung und schwere Ausdehnung der Fibern) melankol. T. Uebrigens leugnet Rüdiger allen Einfluß der Temperamente 1) in den Verstand, jedoch nicht in die Thätigkeit des Geistes; 2) in die Neigungen, jedoch nicht in die Gemüthsbewegungen. — Haller, der aber diese Materie nur sehr kurz abhandelt, will, man soll die Temperamente von der Elasticität und von der Reizbarkeit der Fibern zugleich herleiten. Nämlich: 1. Starke und reizbare Fibern; sang. T. (welches er mit dem koleriſchen für eins zu halten scheinet). 2. Starke, reizlose Fibern; bäuriſches T. 3. Schwache, reizbare Fibern; melankol. T. 4. Schwache, reizlose Fibern; phlegm. T. Elem. Physiol. Tom. II. Lib. V. Sect. 2. Die flüssigen Theile ziehet Haller in keine Betrachtung; wiefern er saat, daß sie, ihrer Mischung nach, von den festen Theilen meist ganz abhängig sind.

Haller

Haller thut, durch die Ableitung der Temperamente von der Reizbarkeit, einen groſsen Schritt über die Theorien seiner Vorgänger hinaus, und nähert die Temperamentlehre der Nervenphysiologie; wenn er auch mit seiner Reizbarkeit, bekanntermaſsen, gar nicht die Nerven, sondern eine von ihnen unabhängige Kraft der thierischen Fibern überhaupt, verstanden wissen will. Herr Ith (Anthropol. II. Th. S. 150) sieht die Temperamente an als das Resultat der sämmtlichen physischen Complexion des Körpers, d. h. der Stoffe, der Mischungen und überhaupt aller materiellen Bestimmungen. Mir scheint damit die entfernte, aber nicht die nächste Ursache der Temperamente angegeben zu seyn. Allerdings hangt von dieser Complexion die Stimmung, die Wirkungsart des thierischen Seelenorgans, (der thierischen Nerven), mehr, oder weniger ab: aber die Wirkungsart des Geistes wird doch zunächst durch das geistige S. O. (Anm. z. 829 §.) und die Wirkungsart von diesem durch das thierische bestimmt. Und das kommt ganz überein mit der Erfahrung, welche allenthalben bey der Idee der Temperamente zum Grunde liegt, daſs das Thier in dem Menschen, einen Einfluſs hat in den Geist. — Im übrigen ist unser jetziges philosophisches Zeitalter viel zu spekulatif, um von den Temperamenten Kenntniſs zu nehmen. Das Kürzeste ist, daſs man sagt: es kommt nichts bey der Sache heraus.

---

§. 842.

Anderns. Schilderungen der Temperamente, als verschiedener Formen der Sinnlichkeit

(825). Weil in der Sinnlichkeit der Grund enthalten ist aller Neigungen; auch Gemüthsbewegungen und Handlungen: so weisen diese Schilderungen, in Nebenzügen, zugleich hin auf das Allgemeine des ganzen Karakters.

§. 843.

1. Das männliche Temperament (836) ist der Hang zu einer Art des Vergnügens (841), welches, bey gleicher Theilnehmung der Seele und des Körpers, eine starke Thätigkeit erwecket ohne Lebhaftigkeit.

§. 844.

Ein Karakter. Unverheimlichte Theilnehmung an den Annehmlichkeiten des physischen Wohllebens (801), geordnet durch Ueberlegung und Mäßigkeit. Abneigung von weichlichen Ergötzungen, und Wohlgefallen an solchen, welche den Körper stärken und den Geist erfreuen. Fähigkeit und Lust zu schweren und vielumfassenden Kopfarbeiten. Stolze Verachtung leichterer und minder wichtig scheinender Kenntnisse. Ernsthafte, freywillige Abwartung der Berufspflicht (809, 814). Starke, aber der Vernunft und Klugheit untergeordnete Bewegungen der Ge-

schlechtslust (815, 817), ohne Galanterie und ohne viel erfordernden Eigensinn des Geschmacks. Mehr Liebe zur Vollkommenheit, Wahrheit und Tugend, als ästhetische und moralische Empfindsamkeit (821, 823); und daher Kälte gegen die Werke und Freunde des Geschmacks, und eine mürrische Gleichgültigkeit gegen das Feine in den Kenntnissen, Empfindungen und Sitten der Menschen.

§. 845.

Nebenzüge (842). Mehr kalte Ueberlegung, als feines oder lebhaftes Gefühl; und daher einiger Hang zur Karghrit, und zu einer selbstvergessenen Geldliebe. Seltene und schwere, aber nachdruckvolle Freygebigkeit. Gelehrter und despotischer Stolz. Unfähigkeit zur Bewunderung; kalte Hochschätzung; trockene Freundschaft; Kälte und Verschlossenheit im Umgange. Schwere Anerkennung fremder Verdienste; harter Tadel; unberedtes, ungefälliges Lob. Liebe zum Wahren und Guten, ohne Enthusiasmus. In der Thätigkeit mehr innere Kraft, als sichtbares Feuer. Wenig Sympathie, weder des Schmerzes, noch des Vergnügens. Einfache Rechtschaffenheit, ohne moralische Verzierung. Reli-

gion ohne Andächtigkeit. Ruhige Freude; seltene Lustigkeit. Kurze Betrübniß, bald verwandelt entweder in Nachdenken, oder in Verdruß. Zorn, ohne Heftigkeit. Mehr Unempfänglichkeit für den Scherz, als üble Laune.

§. 846.

2. Das feurige Temperament (836) ist der Hang zu einer Art des Vergnügens (841), welches, bey gleicher Theilnehmung der Seele und des Körpers, eine starke und zugleich lebhafte Thätigkeit erwecket.

§. 847.

Ein Karakter. Fähigkeit, mehr als herrschende Neigung, zu den Ausschweifungen des physischen Wohllebens (801). Liebe zum Wein. Ernsthaftigkeit und Lustigkeit, in gleich hohen Graden, bald in einem Zeitpunkte vereinigt, bald wiederum ganz von einander getrennt, und jede herrschend für sich. Seltenere Lustigkeit, als Ernsthaftigkeit und leichterer Uebergang von jener zu dieser, als umgekehrt. In der Lust nicht selten böotische Ausgelassenheit; in dem Ernst bisweilen verschlossener Tiefsinn. Eifer und Anhaltsamkeit in starken, schweren Arbeiten des Gei-

stes. Härte und Erduldsamkeit des Körpers. Gefahr und Widerstand verachtender Unternehmungsgeist (814). Stolze, freyheitliebende Abneigung von allen nicht selbst gewählten, oder nicht für wichtig geachteten Beschäftigungen (808); zuweilen ohne Rücksicht auf Pflicht und Beruf. Starke Bewegungen der Geschlechtslust (815), bald mehr geistig, bald mehr thierisch, allzeit ohne Galanterie und ohne Zärtlichkeit. Aesthetische Empfindsamkeit (821) nur für das Erhabene und Große; in Verbindung damit einiger Hang zur Ueppigkeit und Pracht. Fühllosigkeit gegen das kleinere Schöne und Anständige; und daher etwas Geschmacklosigkeit und Pedanterey. Naturmäßige Selbstgelassenheit im Aeußerlichen.

§. 848.

Nebenzüge (842): Großer, durchdringender Verstand. Unaufmerksamkeit auf Widerspruch und Tadel. Theilnehmung an allem, was groß und wichtig ist in der Welt und in der Menschheit. Moralischer und patriotischer Enthusiasmus; Parthey- und Gesellschaftsgeist; mehr Anhänglichkeit an öffentliche Verbindungen, als

an häusliche. In der Freundschaft mehr Diensteifer, als Gunstbezeugung. Unhaushältige Freygebigkeit und Aufopferung. Stolz nur gegen Thoren und Feinde. Brennender Zorn beym Widerstande; kurzer Zorn über geschehene Dinge. Unveränderlicher Eigenwille. Gesprächigkeit und Offenherzigkeit; Freymüthigkeit; und natürliche Wahrheit in dem Betragen, ohne Lebensart.

§. 849.

3. Das ätherische Temperament (837) ist Hang zu einer Art des Vergnügens (841), welches, bey einer geringern Theilnehmung des Körpers, durch Lebhaftigkeit erwecket und zugleich durch Feinheit beschäftigt.

§. 850.

Ein Karakter. Wenig Hang zum physischen Wohlleben (801); viel Mäßigkeit und Genügsamkeit. Unabläßige Thätigkeit der Seele (807), bald im Nachdenken, bald im Empfinden. Abneigung vor gehaltlosen Geschäften und Ergötzungen, verbunden mit der Fähigkeit, das was geistlos scheinet, zu veredeln durch ernsthafte, wohlwollende Erwägung des Nutzens, oder des innern Werthes. Lebhafte Bewegungen der Ge-

schlechtslust (815), anhaltend und beherrschend bey fesselnder Theilnehmung des Verstandes und Herzens; ohne diese Theilnehmung bald befolgt von Ekel und Reue, und desto mehr unterworfen der Herrschaft der Vernunft. Feiner Sinn für das Wahre und Gute, Erhabene und Schöne (821), Schickliche und Anständige; ohne Eigensinn, Unduldsamkeit und Thorheit (821). Große Empfänglichkeit für alle Arten des moralischen Vergnügens.

§. 851.

Nebenzüge (842). Selbstgleiche Heiterkeit und Fröhlichkeit. Schnelle Vertilgung traurtger Empfindungen, ohne Leichtsinn. Keine Art des Stolzes; schnelle Anmerkung des fremden Verdienstes. Neigung zur Hochachtung und Dankbarkeit. Verbindliche Höflichkeit und Gefälligkeit. Satyrische Laune; scharfer Tadel ohne Bitterkeit; beredtes Lob, ohne Schmeicheley. Offenherzigkeit und Gesprächigkeit. Abneigung gegen kalte und verschlossene Gemüther. Standhaftigkeit und Heiterkeit im Unglück. Muth ohne Trotz; Nachgiebigkeit ohne Kleinmuth.

§. 852.

4. Das melankoliſche Temperament (837) iſt der Hang zu einer Art des Vergnügens, welches, bey einer geringern Theilnehmung des Körpers, mehr ſtill entzücket, als lebhaft ergötzet.

§. 853.

Ein Karakter. Wenig Hang zum phyſiſchen Wohlleben (801); Abneigung von lauten Beluſtigungen. Beſtändige Thätigkeit des Geiſtes (807); Ruhe des Körpers (810), wiefern dieſelbe die melankoliſche Thätigkeit des Geiſtes begünſtiget. Unwillige, unfreundliche Verwaltung ſolcher Geſchäfte, welche dieſe Art der Empfindſamkeit nicht verſtatten, und in ſofern Hang zum Zeitvertreib, d. h. zu einer ſelbſtgewählten Thätigkeit. Große Wirkſamkeit der Geſchlechtsluſt (815), eingekleidet in ſelbſttäuſchende Empfindniſſe von Hochachtung, Freundſchaft, Seelenvereinigung und Wonnegefühl — bisweilen vereiniget mit dem Gedanken der Ewigkeit und des Grabes. Stolz verheimlichter Harm bey Schwierigkeiten und Hinderniſſen der Liebe. Innige äſthetiſche und moraliſche Empfindſamkeit (822, 823). Warmer Enthuſiaſmus für Voll-

kommenheit, verbunden mit Spottgeist und Unduldsamkeit (821).

§. 854.

Nebenzüge (842). Seltene Fröhlichkeit — nur in der einsamen Stille und bey selbstgewählten und selbst angeordneten Vergnügungen. Immerwährender Wechsel von Schwermuth und übler Laune; bald versteckt hinter gezwungene Leutseligkeit, bald geäußert durch unfreundliches Betragen. Schnelle, unerwartete Empfindlichkeit; brennender Zorn. Dauernder Unwille gegen verachtete Personen; vergütende Versöhnlichkeit gegen Freunde. Moralische Unzufriedenheit mit den Menschen; philosophischer Stolz. Satyrischer Neid gegen vornehme und reiche Thoren. Kein Rangstolz, außer da, wo er ein Mittel des Despotismus, und der Despotismus entweder ein Mittel guter Absichten, oder ein Werkzeug der Verachtung ist. Zurückhaltende, verachtende Schweigsamkeit gegen Unbekannte und gegen stumpfe oder kaltherzige Menschen; offenherzige Gesprächigkeit gegen Freunde und gegen empfindsame Menschen. (Bey einem mindern Grade des Verstandes und des philosophi-

schen Stolzes, wird das zuweilen eine empfindsame, moralische Schwatzhaftigkeit — vornehmlich in Frauen, Jünglingen und bejahrten Männern.

§. 855.

5. Das sanguinische Temperament (838) ist der Hang zu einer Art des Vergnügens (841), welches, bey minderer Theilnehmung der Seele als des Körpers, in einer lebhaften, jedoch weder angestrengten, noch groben Thätigkeit, beruhet.

§. 856.

Ein Karakter. Weichliche Leckerhaftigkeit (801, 803). Lustige Schwelgerey; Neigung zum Tanz und überhaupt zu fröhlichen Uebungen und Bewegungen des Leibes. Fähigkeit zu Beschäftigungen (807), welche, ohne weder Zwang und Anstrengung, noch Geduld und Aushaltsamkeit zu erfodern, theils die Sinne und die Phantasie, durch Mannichfaltigkeit und Lebhaftigkeit, und den Verstand durch Neuheit und leichte Ideenverbindung, beschäftigen; theils, durch gesehenen, oder gehofften Beyfall, die Eigenliebe vergnügen, und durch ein munteres Spiel der Nerven das Gefühl der Lebenskraft erwecken. Er-

duldsame Härte in den Ausschweifungen der Lust; träge Weichlichkeit in pflichtmäßigen Arbeiten. Lächerliche Ernsthaftigkeit bey Angelegenheiten des Vergnügens; Leichtsinnigkeit bey ernsthaften Geschäften. Aeußerste Reizbarkeit der Geschlechtsneigungen (815); nicht ohne Einmischung feinerer und edlerer Gefühle. Leichtes Verlieben. Anwendung aller Künste der Galanterie, des Witzes und der Heucheley zum Zweck der Verführung. Aesthetische Sinnlichkeit (821) in einem hohen Grade, vornehmlich für das Artigschöne in Kleidern, Geräthschaften, Verzierungen, Lustbarkeiten: für das Wahre der Kunst, so wie überhaupt für Vollkommenheit, Wahrheit, Verdienst und Tugend, ein gutgemeinter, geschwätziger, voreiliger, unbeständiger, von falschen unvollständigen Begriffen regierter und durch Eitelkeit und Nachahmung belebter, Enthusiasmus.

§. 857.

Nebenzüge (842). Oftere Entschließungen zur Weisheit und Tugend — ohne dauerhaften Erfolg. Unüberlegte Bereitwilligkeit zu allen Unternehmungen und Verbindungen, ohne Rücksicht auf Kraft, Beruf und Umstände. Geschwin-

de Sympathie des Schmerzes; Gutherzigkeit ohne Wohlwollen; Freundschaftlichkeit ohne Freundschaft; Höflichkeit ohne Zuneigung. Lobgeschwätz ohne Hochachtung; Tadelgeschwätz ohne Mißbilligung; Verleumdung ohne Uebelwollen. Periodischer Wechsel von Wärme und Kälte, von Hochmuth und Verbindlichkeit, in dem Betragen. Kargheit und Freygebigkeit, nach der verschiedenen Gemüthsstimmung; Habsucht mehr geäußert in Wünschen, als in Thaten. Schneller Zorn, und schnelle Versöhnung. Veränderlichkeit, Unbeständigkeit und Leichtsinn.

§. 858.

6. Das Böotische Temperament (838) ist der Hang zu einer Art des Vergnügens (841), welches, bey einer mindern Theilnehmung der Seele, eine starke und grobe Thätigkeit erwecket.

§. 859.

Ein Karakter. Allesvermögende Gefräßigkeit (801), ohne Wahl und Feinheit; trunkene, lärmende Schwelgerey. Hang zu starken Uebungen und Bewegungen des Leibes. Erduldsamkeit und Härte, in der Lust und in der Arbeit;

Arbeitsamkeit (807) aus Gehorsam, Zwang und Gewohnheit; sofern der Geist dabey gar nicht, oder nur auf eine gemeine Weise beschäftigt wird; und daher Fähigkeit zu manchen Geschäften, (auch des gelehrten Standes), die ohne Seele verwaltet werden können, oder wohl gar sollen. Grobe Geschlechtslust (815), nicht geäußert durch Galanterie, sondern durch plumpe Schökerhaftigkeit. Gefühl für das Schöne (821) nur da, wo es entweder durch grobe Eindrücke die Sinnen belustiget, oder durch Glanz und Pracht die Ueppigkeit nähret. Gänzlicher Mangel des wahren ästhetischen Geschmacks, oft geäußert bald durch eine rauhe Verlachung seiner Freunde, bald durch barbarische Hinderung seiner Unternehmungen und Werke. Mangel alles Gefühls für Wahrheit, Vollkommenheit und Tugend (823).

§. 860.

Nebenzüge (842): Stumpfer, umnebelter Verstand. Moralische Fühllosigkeit, bisweilen erweckt durch dummgutherzige Bewegungen der Menschenliebe und des Gewissens. Andächtigkeit ohne Religion; Irreligion ohne Freydenke-

rey; Unglaube in der Luft, und Aberglaube in der Angst. Geld- und Rangstolz. Grobes Befehlen, knechtisches Gehorchen. Hartherzige Kargheit; seltene Freygebigkeit; geizige Verschwendung; lustige Habsucht. Heftiger Zorn befolgt von bleibendem Haß und Neid; Unfähigkeit zu ernsthaften und traurigen Empfindungen; und bey Angelegenheiten, wo dieselben herrschen, einfältige Stille, und entweder verdrüßliche Langeweile, oder heimliche Schökerey.

§. 861.

7. Das phlegmatische Temperament (839) ist der Hang zu einer Art des Vergnügens (841), welches, bey einer gleich schwachen Wirksamkeit der Seele und des Körpers, in der Abwesenheit aller Anstrengung und in einem gewissen Zustande der Behaglichkeit beruhet.

§. 862.

Ein Karakter. Physisches Wohlleben (801), nicht wiefern es Lust erwecket, sondern nur die zum Leben nothwendige Thätigkeit der Seele und des Körpers erleichtert und die Unruhe der Begierde beendigt. Gänzliche Abneigung von aller

lebhaften und mit einiger Beschwerde verbundenen Thätigkeit des Geistes und des Körpers (807); sie sey Arbeit, oder Lust. Mechanischer Fleiß in leichten, einförmigen, vorschriftmäßigen, angewöhnten Berufsarbeiten; vornehmlich da, wo Entschlossenheit und Thätigkeit erfodert wird, um die Berufsarbeit zu verabsäumen, oder die Verabsäumung zu verantworten. Schlummerndes Vergnügen im gedanken- und bewegungslosen Zeitvertreibe, den Kartenspiel, Stadtgeklätsch, zeitkürzende Romane und politische Neuigkeiten ertheilen. Geschlechtslust (815), seltner, oder öfter erweckt, nach Verhältniß des physischen Zustandes — nur wiefern die Befriedigung die Thätigkeit der Begierde beendigt. Aesthetisches Gefühl und Geschmack (821) in keiner Betrachtung, und ein gänzlicher Mangel aller moralischen, patriotischen und freundschaftlichen Empfindungen.

§. 863.

Nebenzüge (842). Unentschlossene, widerwillige, unbewegliche Abneigung von allen bedeutenden und unbedeutenden Veränderungen und Neuerungen, sowohl in der eigenen Lebens-

weiſe, als in den Gegenſtänden des Amtes. Keine Art des Stolzes; außer einem gewiſſen leidendlichen Rangſtolz, der die angewöhnten Zeichen der Würde beybehält, und alle übliche Ehrenbezeugungen und Vorrechte annimmt; wiefern Empfindung erfodert wird, um ihre Ueberflüßigkeit einzuſehen, oder Thätigkeit und Entſchließung, um ſie abzulehnen und zu vermeiden. Phlegmatiſche Kargheit, ohne Habſucht und Wuchergeiſt. Seltener Zorn, befolgt nicht von Haß, ſondern von mißtrauiſchem Schmollen. Weder Freundſchaft, noch Feindſchaft; weder Lob noch Tadel; Zufriedenheit mit allen Menſchen und mit allen Dingen, welche das Syſtem der Ruhe nicht ſtören. Furchtſamkeit und pflichtwidrige Friedfertigkeit in Amtsverhältniſſen. Stummer Gehorſam gegen die Obern; gemächliche, für Leutſeligkeit gehaltene, Nachſichtigkeit gegen Untergeordnete. Weder Freude, noch Traurigkeit; weder Fröhlichkeit, noch Betrübniß. Albernes Lachen, niemaliges Weinen. Häusliche Stille und, in der Familie, eine mehr zulaſſende, als wohlwollende und wohlthuende Güte.

§. 864.

§. 864.

8. Das hektische Temperament (839) ist der Hang zu einer Art des Vergnügens (841), welches, bey einer gleichschwachen Thätigkeit der Seele und des Körpers, in der Linderung und Aeußerung der, in diesem Temperamente stets fortwährenden, Unruhen des Gemüths und des Körpers beruhet.

§. 865.

Ein Karakter. Keine herrschende Neigung zum physischen Wohlleben (801), außer einer durch unnatürliche Nervenreize periodisch vermehrten Eßlust und Leckerhaftigkeit. Keine herrschende Neigung zu Ergötzlichkeiten; dennoch aber bisweilen eine abgeschmackte, ausgelassene Lustigkeit, bald nachher befolgt von Verdruß und mürrischer Laune. Unfähigkeit zu aller Anstrengung des Geistes und des Körpers (807). Mürrische, eigensinnige, kleinbedenkliche Genauigkeit und Pedanterey in Geschäften und Anordnungen. Periodische Lebhaftigkeit in den Bewegungen der Geschlechtslust (815). (Diese ist, besonders in dem andern Geschlechte, bisweilen verbunden mit Ausschweifungen der Einbildungskraft und des

Verstandes, auch mit Harm und Neid; oder mit zudringlicher, einladender Schökerhaftigkeit.) Kein Gefühl weder für das Schöne (821) noch für das Wahre und Gute (823); außer da, wo die Sorgfalt dafür ein Stoff des Eigensinnes ist.

§. 866.

Nebenzüge (842). Düsternheit und Stumpfheit des Verstandes. Gänzlicher Mangel aller mittheilenden Neigungen. Schnelle Reizbarkeit für Empfindungen der Traurigkeit und Furcht. Aengstliche, unduldsame, Irrthumscheue Frömmigkeit; Gottesfurcht ohne Menschenliebe. Mißtrauen und Haß gegen Personen von lebhaftem Verstande und äußerlichen Vorzügen. Empfindlicher, mißtrauischer, neidischer Rangstolz mit steifen Sitten. Eigensinniger Despotismus. Eheliche Eifersucht. Argwöhnische Empfindlichkeit und Aergerlichkeit; langsamer und schneller Zorn, bald heimlich verkränkt, bald laut, ohne alle Selbstmacht, geäußert; langes Schmollen. Halb phlegmatische, halb eigensinnige Kargheit; plumpe Eigennützigkeit; höfliche Begehrlichkeit; Habsucht mit Ungerechtigkeit; schüchterner Wuchergeist. Immerwährendes Schelten; verzerrte Höf-

lichkeit gegen Vornehme und Freunde; maulträge Schweigsamkeit gegen Unbekannte. Klatschhafte, verläumderische Plauderhaftigkeit gegen Bekannte. Beständige Unzufriedenheit. Veränderlichkeit in Entwürfen und Liebhabereyen.

Zweyter Abschnitt.

Von der Neigung zum Eigenthum.

§. 867.

Dieser Abschnitt handelt, 1) von der Natur dieser Neigung überhaupt; 2) von dem Mißbrauch derselben, in Ansehung des Geizes.

I.

Von der Neigung zum Eigenthum überhaupt.

§. 868.

Um zu erkennen die Natur dieser Neigung überhaupt (867), muß man 1) ihren Grund aufsuchen; 2) sie auflösen in ihre Theile.

§. 869.

I. Anlangend den Grund der Neigung (868): so beruhet derselbe ursprünglich in dem dürftigen Triebe nach Glückseligkeit (790); vermöge dessen der Mensch bestrebt ist nicht allein nach Genuß selbst, sondern auch nach Mitteln des Genusses (794, 795), und in der Erlangung derselben Vergnügen empfindet, durch die Vorhersehung des möglichen Gebrauchs und Genusses selbst.

§. 870.

Soll etwas ein Mittel seyn des Genusses (869): so muß ich es nach Willkühr behandeln können, und es, mit Ausschließung aller andern Menschen, in meiner alleinigen Gewalt haben. Was so meiner Willkühr und Gewalt unterworfen ist, das ist mein Eigenthum.

§. 871.

Wiefern mein Eigenthum willkührlich von mir behandelt werden kann (870): sofern ist es ein Theil meiner Kraft; ich fühle es als zugehörig meinem Ich oder Selbst, und in dem innigsten Zusammenhang mit meiner Person.

§. 872.

Ein solches Gefühl (871) habe ich 1) von meinem Körper. Ich fühle denselben, wie mein innerliches, d. h. in dem Bezirk meiner Person enthaltenes, Eigenthum.

§. 873.

2) Wenn ich eine Sache ergreife und befasse, unmittelbar und physischer Weise sie besitze: so fühle ich diese Sache, wie hinzugefügt zu den Theilen und Kräften meiner Person (872): und mit diesem Gefühl ist verbunden das Gefühl der vollkommensten Willkühr und Gewalt (870), die ich darüber habe. Was ich auf diese Art fühle, das fühle ich als mein äußerliches physisches Eigenthum.

§. 874.

3) Wenn ich einer Sache, die ich nicht also physisch befassen und besitzen kann (873), z. B. eines Ackers, Besitzer bin, vermöge der Autorität des Gesellschaftsrechts: so fühle ich diese Sache zwar weniger unmittelbar mit meinem Körper verbunden; also auch nicht so mittelbar, als einen Zusatz zu meiner persönlichen Kraft (873): aber das Bild, welches ich davon in der

Phantasie habe, wird von mir gefühlt *), wie die Sache selbst, und mit dem Bewußtseyn des willkührlichen Gebrauchs (870). Was ich auf diese Weise fühle, das fühle ich als mein äußerliches vertragmäßiges **) Eigenthum.

*) Im Grunde ist das, was ich, das Ich, meine Seele mit mir verbunden fühle, doch allemal nur das Bild der Sache und nicht die Sache selbst.

**) Das heißt, als ein Eigenthum, wobey die Zulassung Anderer vorausgesetzt wird, und welches ich also nicht nach dem absoluten, sondern erst nach dem hypothetischen Naturrechte erlange. Sollte nicht die communio primaeua negatiua, auf die Puffendorf durch Hobbesens Grundsätze hingewiesen wurde, von dem spätern Eigenthumsrecht an Grund und Boden, den wahren Gesichtspunkt angeben?

§ 875.

Eben dieses Gefühl (874) habe ich auch von Rechten. Denn in jedem Recht ist enthalten das Vermögen willkührlicher Handlungen; also irgend eine mir entweder immer, oder nur für den Rechtsgegenstand, zugehörige Kraft.

§. 876.

Was einem Andern — physisch, oder vertragmäßig — angehört (873 — 875), das fühlt der Mensch nie als sein Eigenthum; so wenig, als er den Körper eines andern rechnet zu

dem Gefühl seiner Persönlichkeit (872). Wer sich fremdes Eigenthum mit Gewalt anmaßet, der fühlt das Unnatürliche der Gewalt (617), und, in dem Besitz, nicht jenen innigen Zusammenhang der Sache mit seiner Person (871); sondern vielmehr einen Drang, dieselbe wiederum von sich zu trennen.

§. 877.

II. Anlangend die Theile der Neigung (868). Weil in dem Gefühl des Eigenthums enthalten ist das Gefühl von Kraft (871 — 875), verbunden mit der Idee des möglichen Genusses (869): so macht die Verminderung desselben Schmerz, und die Vermehrung Vergnügen.

§. 878.

Der Schmerz, welcher aus der Verminderung (877) des äußerlichen Eigenthums (873, 874) entspringt, ist wirklich nur dem Grade nach unterschieden von dem, welcher entspringt aus der Verminderung des innerlichen, d. h. aus der Abtrennung der Theile und Verminderung der Kräfte des Körpers (872).

§. 879.

Des Vergnügen, welches entstehet aus der Vermehrung (877) des äußerlichen Eigenthums (873, 874), ist offenbar ganz analogisch dem Vergnügen, welches entsteht aus dem Gefühl des vollkommenen Zustandes der Theile und Kräfte des Körpers (872, 878).

§. 880.

In dem Schmerze, den die Verminderung (878), und in dem Vergnügen, welches die Vermehrung (879) des Eigenthums verursacht, liegt der Grund von den zwey Haupttheilen der Neigung (877): Sparsamkeit und Erwerbsamkeit. Jene ist bestrebt, das Eigenthum zu erhalten, diese dasselbe zu vermehren.

---

§. 881.

Der weise, tugendhafte Mann, frey von den Vorurtheilen einer überspannten Moral (824), die den Besitz zeitlicher Güter zur Thorheit, oder wohl gar zum Laster macht, schätzt das Eigenthum als ein großes Mittel der Glückseligkeit; jedoch nur wiefern es entweder Genuß verleihet, oder die Wirksamkeit des Wohlwollens vermehrt.

Er ist besorgt, sein Vermögen zu erhalten, und bestrebt, es zu vermehren; und vermeidet daher nicht allein den unnützen Aufwand der Ueppigkeit; sondern ordnet selbst die Freygebigkeit und Mildthätigkeit durch männliche Grundsätze. Aber mit kluger Sparsamkeit und Erwerbsamkeit (880) verbindet er die ungezwungene Geneigtheit zu allen Ausgaben, die entweder durch das wahre Vergnügen anempfohlen, oder von irgend einer Pflicht des Wohlwollens und der Großmuth geboten, oder auch nur von den Regeln der Wohlanständigkeit erfodert werden. Er erträgt jeden Verlust, den das Schicksal ihm zufügt, ohne Affekt, und strebt nie nach Gewinn, zum Nachtheil seiner Ruhe, oder wohl gar seines Gewissens.

II.

Von der übertriebenen Neigung zum Eigenthum, oder dem Geize.

§. 882.

In dieser Lehre werden 1) entwickelt die wesentlichen Eigenschaften des Geizes; 2) geschildert seine verschiedenen Arten.

§. 883.

I. Die wesentlichen Eigenschaften des Geizes (882). Weil der Geiz, nach Ausweisung der in der Ueberschrift angedeuteten Definizion, die übertriebene, d. h. tugendwidrige Neigung zum Eigenthum ist: so sind seine wesentlichen Eigenschaften: übertriebene Sparsamkeit. und übertriebene Erwerbsamkeit (880). Jene wird, in dem Geize, Sparsucht, und diese Erwerbungssucht genannt.

§. 884.

Die Sparsucht (883) schließt aus alle objektife Ausgaben, und ist theils Genauigkeit, theils Kargheit. Jene ist leidenschaftlich bestrebt, alle subjektif unvermeidliche Ausgaben aufs Genauste zu beschränken; diese alle subjektif vermeidliche Ausgaben ganz zu vermeiden.

§. 885.

Die Genauigkeit (884) ist selbstdarbend; die Kargheit ist unmittheilend. In jener ist allzeit diese, nicht allzeit diese in jener eingeschlossen. Wer genau ist, der ist auch karg; aber nicht umgekehrt.

§. 886.

In der Erwerbungssucht (884) giebt es folgende Verschiedenheiten. Aengstliche Wahrnehmung der kleinsten Vortheile ist Eigennützigkeit. Geschäftige, meist durch ernstlichen Fleiß unterstützte Begierde nach größern Vortheilen, theils des Glücks, theils des Fleißes, ist Gewinnsucht. Leidenschaftliches, ungenügsames, ungerechtes, unternehmendes Streben nach solchen Vortheilen, die weder durch das Glück, noch durch Wucher des Reichthums oder der Arbeit, erlangt, sondern theils dem Willen anderer abgenöthigt, theils durch juristisch-physische Mittel erzwungen werden, ist Habsucht. Unthätiges Verlangen nach Vortheilen ist Begehrlichkeit.

§. 887.

Nicht in allen Arten des Geizes sind jene Eigenschaften (884 — 886) vorhanden; vielweniger, in allen, in einem gleichen Grade.

§. 888.

In beyden Haupteigenschaften des Geizes (883) liegt, mit mehr oder weniger deutlichem Bewußtseyn, zum Grunde die Idee des möglichen Gebrauchs und Genusses (869, 877). Eine

Ausnahme macht die absolute Geldliebe; welche das Geld an sich liebt, und sogar dem wirklichen Eigenthum vorzieht, von dem das Geld nur ein Zeichen ist; dergestalt, daß die Idee vom Gebrauch und Genuß mehr als verdunkelt zu seyn pflegt.

---

§. 889.

II. Die verschiedenen Arten des Geizes (882) werden bestimmt durch die Gemüthseigenschaften, welche als Ursachen dabey zum Grunde liegen.

§. 890.

Nach diesem Eintheilungsgrunde (889) können unterschieden werden sechs Hauptarten des Geizes: 1) der wahnsinnige; 2) der schwachsinnige; 3) der egoistische; 4) der phlegmatische; 5) der mürrische; 6) der kaufmännische. Welche Gemüthseigenschaften jeder Art zum Grunde liegen (889): das ist angedeutet in der jeder Schilderung vorangehenden allgemeinen Erklärung.

§. 891.

1. Der wahnsinnige Geiz (890). Die Ursache, die ihm zum Grunde liegt, ist bestimmt

durch das Beywort. Sein Wahnsinn ist eine gleichsam verliebte Raserey für das Geld, bezeichnet durch gänzliche Vernunft- und Bewußtlosigkeit in allen Verhältnissen, wo die Idee des Geldes eintritt. S. Plautus und Moliere.

§. 892.

Ein Karakter. Schwacher, allen Arten der Leichtgläubigkeit unterworfener Verstand, ohne Unwissenheit. Gänzliche Empfindungslosigkeit für alle Dinge in der Welt und in dem menschlichen Leben, die nicht an die Idee des Geldes angrenzen. Die ganze Existenz ungleich getheilt zwischen kurzen Freuden des Besitzes, und unruhigen Gemüthsbewegungen, die theils auf die Erhaltung, theils auf die Vermehrung desselben abzielen. Empfindlicher Schmerz bey der kleinsten Ausgabe; kindische Freude über den kleinsten Gewinn. Selbstdarbende Genauigkeit (885), bis zur Entbehrung der ersten Bedürfnisse. Unbewegliche Kargheit (885); eiserne Härte, selbst gegen die Kinder; nicht aus frey handelnder Unmenschlichkeit, sondern vermöge des Wahnsinns. Entfremdung von allem Gefühl für Moral und Satyre, und eine lustige Hinwegsetzung auch über

ihre persönlichen Angriffe. Grundsätze, Gesinnungen, Handlungen und die ganze Lebensweise auf eine ganz entgegengesetzte Art bestimmt nach dem jedesmaligen Gesichtspunkte des Vortheils, oder Nachtheils. Lobpreisung der Tugenden, welche sparen; Entschuldigung der Laster, welche gewinnen. Geneigtheit alles zu haben (886), was nichts kostet, und alles zu genießen, was umsonst ist; ohne Schätzung des Genusses selbst. Nie ruhende Angst vor Betrug und Diebstahl; Mißtrauen und Argwohn gegen alle Menschen. Liebe zum Eigenthum um des Geldes, und nicht zum Gelde um des Eigenthums willen; ohne die entfernteste Idee des Genusses. Unfähigkeit, selbst zu den Ausgaben, welche das Eigenthum zu seiner Erhaltung fodert, bis zum selbstverschuldeten Ruin der Grundstücke. Beständiges Umhersehen in dem Hause, auf die kleinsten Gegenstände der Ersparniß. Unbändiger Zorn gegen Kinder und Gesinde, beym mindesten Anschein der Verschwendung. Unerbittliche Strenge gegen Schuldner und Diebe; verbunden mit närrischen Zumuthungen an die Gesetze. Trost- und sinnlose Wuth bey dem Verlust. Anbetende Dankbarkeit gegen Geber von Geschenken und

freyhaltende Uebernehmer des obliegenden Aufwandes. Komische Höflichkeit gegen halb versicherte Erblasser. Gleich heftige Leidenschaft bey den kleinsten Objekten des Eigennutzes, und bey den größten der Habsucht. Wucherhafte Gewinnsucht (886), schwer kämpfend mit der Anhänglichkeit an das baare Geld und mit der Furcht vor dem Verlust; Unfähigkeit anders auszuleihen, als gegen aufbewahrliche Pfänder. Freude an dem gelungenen Betruge; schmerzliche Reue über vernachläßigte Vortheile. Beständige, kaum durch den Schlaf unterbrochene, Beschäftigung mit Gedanken, Empfindungen und Handlungen, die sich aufs Geld beziehen. Gottesfurcht ohne Menschenverstand, eingeschränkt auf mechanische Andächtigkeit. Aengstliche Liebe zum Leben, und alberne Selbsttäuschung von Jugendgefühl in hohen Jahren; leichtgläubige Empfänglichkeit für Schmeicheleyen, welche dieser Schwachheit spotten. Verdoppelte Lächerlichkeit im Alter. Zaghaftes Sterben, ohne Testament.

§. 893.

In dem wahnsinnigen Geize (892) sind alle der Neigung angehörige Eigenschaften (886,

887), vorhanden in dem höchsten möglichen Grade. Nur die Gewinnsucht ist zuweilen beschränkt durch die Furcht vor dem Verlust, oder durch den Schmerz der Trennung von dem Gelde.

§. 894.

2. Der schwachsinnige Geiz (890) ist eine kindische und zugleich ängstliche Anhänglichkeit an Eigenthum und Geld; von dem wahnsinnigen Geiz (891) unterschieden durch den Einfluß gutmüthiger Rücksichten auf Wohlanständigkeit und Tugend.

§. 895.

Ein weiblicher Karakter. Guter natürlicher Verstand; richtige Grundsätze der Religion und Moral. Wohlwollen und Gutmüthigkeit gegen die Menschen. Geschmack an den Annehmlichkeiten des Lebens und inniges Vergnügen bey ihrem unentgeltlichen Genuß. Neigung zum Wohlleben, zum Zeitvertreib und Umgang; und — ein ausdrückliches Unvermögen, etwas von diesen Freuden, durch den kleinsten Aufwand, zu erkaufen. Unruhe und Schmerz bey den allergeringsten unvermeidlichen Ausgaben. Stets neue Erfindsamkeit in der Kunst zu sparen, und eine

harte

harte, selbstdarbende Genauigkeit (885), bis zur Verletzung der Gesundheit und des Wohlstandes. Mürrische, zänkische Haushältigkeit. Jammernde Trostlosigkeit beym Verlust. Härte gegen die Schuldner. Aengstliche, abschlägliche Höflichkeit bey verlangten Darlehnen, oder Beyträgen. Immerwährende Todesangst bey der Freygebigkeit des sonst hochgeachteten Gatten. Stete Furcht vor Dieben. Seltene Gastmahle, mit zwanghaftem, komplimentreichem Ueberfluß — und heimlichem Verdruß über den Aufgang. Mitleidigkeit gegen alle Arten des Elends; und ein selbst mitleidenswürdiges Unvermögen, das Mitleiden durch Wohlthaten zu befriedigen. Schwaches, dem Geize stets unterliegendes Wohlwollen; lächerliche Unbeträchtlichkeit in Allmosen und Beysteuern. Wohlfeile Freygebigkeit gegen kleine Kinder; nichts kostende Barmherzigkeit gegen die Thiere. Zuvorkommende, unermüdliche Dienstfertigkeit, ohne Unterschied des Standes, in allen Arten der Beyhülfe; mit Ausnahme des Gebens und Leihens. Eigennützigkeit (886) im Handeln und Dingen; heimliche, aber nicht gesetzwidrige Gewinnsucht. Lüsterne Habsucht — vornehmlich nach Erbschaften; jedoch ohne eine sehr unter-

nehmende Ungerechtigkeit. Aengstliche Gottesfurcht; fleißiges, Segenerwartendes Beten und Kirchengehen. Andächtiges Sterben, mit kleinen Geschenken und großen, wohlthätigen Vermächtnissen.

§. 896.

In dem schwachsinnigen Geiz (895) ist die selbstdarbende Genauigkeit (885) durch nichts, die Kargheit nur in einem gewissen Grade, beschränkt durch jene gutartigen Gefühle (894); die Gewinnsucht (896) durch Schwäche und durch die Furcht vor dem Verlust; die Habsucht durch Gottesfurcht.

§. 897.

3. Der egoistische Geiz (890) ist eine, besonders in den vornehmern Ständen, sehr häufig wahrzunehmende stolze und fühllose Abgeneigtheit von allen Ausgaben, welche nicht erforderlich sind für die selbsteigenen Leidenschaften; namentlich der Ueppigkeit und des Stolzes. Er ist verbunden mit allen Arten der Erwerbungssucht (886).

§. 898.

Ein Karakter. Angebohrne Hartherzigkeit, mit List und Tücken gewaffnet. Sophistische Klugheits-

moral (707) statt aller Philosophie; sicher gemacht entweder durch Atheismus, oder durch vermeinten Ablaß der Sinnen Religion. Geringschätzung des Menschengeschlechts. Vornehme Liederlichkeit. Standesmäßige Ueppigkeit und Prachtliebe; fürstlicher Aufwand in Pferden und Maitressen. — Geizige Einschränkung aller pflichtmäßigen Ausgaben (885). Berechnete Kargheit gegen die Familie und gegen die Dienerschaft. Lächerlich geringer Ehrenlohn an Aerzte und Hauslehrer. Bald verächtlich zürnende, bald grausam schökernde Abweisung mündlicher und schriftlicher Bitten der Armen. Entschlossene Unbeweglichkeit zu Beyträgen. Drohende Abfertigung der ermüdeten Gläubiger, mit dem Plane, nie zu bezahlen. Unmenschliche Härte im Kaufen und Dingen. Vornehme Zumuthung unentgeltlicher Arbeiten und Dienste; mit vorgespiegelten Hoffnungen und Aussichten. Erpressende Härte gegen die Unterthanen. Grobe Eigennützigkeit (886) und Verkäuflichkeit; unverheimlichte Empfänglichkeit für Bestechung. Unersättliche Gewinnsucht im Wucher. Falschheit im Spiele. Habsüchtiges Streben nach Aemtern, Pfründen und Erbschaften.

§. 899.

In dem egoistischen Geiz (897) ist die Kargheit durch nichts, die Genauigkeit (885) nur allein durch die egoistischen Leidenschaften, beschränkt; die Erwerbungssucht (886), in allen ihren Arten, mit List und Ungerechtigkeit gewaffnet.

§. 900.

4. Der phlegmatische Geiz (890) beruhet in einer vollendeten phlegmatischen Unempfänglichkeit für alle Arten des physischen, ästhetischen und moralischen Vergnügens, und in einer gänzlichen Einschränkung auf den ruhigen Genuß des Wohllebens und der Gemächlichkeit. Die Folge davon ist die Unterlassung aller Ausgaben, die außer dem System des Temperaments sind.

§. 901.

Ein Karakter. Phlegmatisches Temperament (861). Schwäche des Verstandes und Kälte des Herzens. Gänzliche Unwissenheit über alles, was in der Welt gut und schön und des Begehrens würdig ist. Empfindungslosigkeit für alle Freuden der Freundschaft, Wohlthätigkeit, Menschenliebe und des guten Geschmacks — ja selbst für

die sinnlichen Freuden, welche etwas anders sind, als stilles Wohlleben (801) und Ruhe (810). Geneigtheit zu jedem Aufwande, der das Vergnügen des Essens und Trinkens, der Freyheit und Gemächlichkeit, und eines beweg- und gedankenlosen Zeitvertreibs befördert. Vorsätzlicher Müßiggang, mit freywilliger Entbehrung amtsmäßiger Einkünfte. Leichte Bereitwilligkeit zu beträchtlichen Ausgaben und Aufopferungen, welche, ohne das selbsteigene Vergnügen zu befördern, nicht anders vermieden oder vermindert werden können, als durch Thätigkeit und Entschlossenheit. Reichliche Hauswirthschaft; zugelassene Verschwendung der Gattin und der Kinder; ungestörte Betrügerey des Gesindes. Schnelle Erlassung großer Schulden, wenn Verdruß oder Mühe erfodert wird, sie einzutreiben. Zufriedenheit mit den kleinsten Zinsen, bey völliger Sicherheit des Kapitals. Leidendliches Anhäufen des Geldes, ohne thätige Sparsucht (885). Statt aller Erwerbungssucht (886) schlaffe Anwandlungen von Begehrlichkeit, in gähnenden Wünschen eines Lotteriegewinnstes, oder einer großen Erbschaft. Stöckische Unbeweglichkeit zu jedem Aufwande, der außer dem System der

Ruhe ist; Unerbittliche Verweigerung des geringsten Allmosens und des unbedeutendsten Beytrags zu wohlthätigen Gegenständen. Kein Gefühl des Lebens; kein Gedanke des Todes. Weichherzig freygebiges Sterben — ohne Testament.

§. 902.

In dem phlegmatischen Geiz (901) ist die Genauigkeit ganz gehindert durch den phlegmatischen Egoismus; die Kargheit durch eben denselben beschränkt; so wie die Gewinnsucht durch die Trägheit unterdrückt (885, 886).

§. 903.

5. Der mürrische Geiz (890) beruhet in einem aus Lieb- und Geschmacklosigkeit zusammengesetzten Mangel an Empfindung für alle moralische und für die meisten sinnlichen Freuden, welche zu Ausgaben veranlassen können, und in einer gänzlichen Einschränkung auf die Freuden des gebrauchlosen Besitzes.

§. 904.

Ein Karakter. Hektisches Temperament (864). Schwacher von Halbwissenheit und Aberglauben verwirrter Verstand, mit Ansprüchen auf vorzüg-

liche Weisheit. Mangel an Lebenskraft und Lebensgefühl. Kein Sinn für Natur und für Kunst, für Geselligkeit und Freundschaft, für Vater- und Bruderliebe. Physische und moralische Impotenz zu allen Freuden des Lebens, welche wahren Frohsinn erfodern. Mürrische Gemüthsstimmung. Beständiges Moralgeschwätz über die Sitten des Zeitalters und den Luxus der Stadt. Karge, unfreundliche Kinderzucht. Immerwährende Unzufriedenheit mit der Gattin und den Kindern, mit den Lehrern und Hausbedienten, und überhaupt mit allen Personen, deren Erhaltung oder Belohnung unvermeidliche Ausgaben verursachet. Hochachtung gegen reiche Leute; schleichende Zurückziehung von Geldbedürftigen. Beständiges Gespräch von Geldsachen. Auffahrische Abweisung der Bettler; Haß gegen die Armen überhaupt. Verdrüßliche, zanksüchtige Laune bey Zeitpunkten und Vorfällen, welche einen herkömmlichen Aufwand, oder besondere Geschenke veranlassen. Seltene, angstvolle Gastmahle, mit unverborgenem Verdruß über den Aufgang. Argwöhnische Unartigkeit gegen die freygebigere Gattin. Abneigung von allen Ausgaben (884) nur die ausgenommen, welche anempfoh-

len werden von der Liebe zum Leben. Pünktlichkeit im Bezahlen, aus Furcht vor Verpflichtungen. Stets wachende Eigennützigkeit (886); amtsmäßiger Sporteigeist. Gewinnsüchtiger Fleiß; juristische Unwilligkeit zu den kleinsten unbezahlten Arbeiten.*) Bedachtsamer, vorsichtiger Wucher im Ausleihen. Nothdürftige, als Rechtschaffenheit gepriesene, Ordnung in der Verwaltung fremder Güter. Habsüchtiges, unbilliges Streben nach Aemtern und Pfründen. Lüsterne Begehrlichkeit nach Geschenken und Vermächtnissen. Spekulatife Gefälligkeit gegen reiche, ergiebige Leute. Unbarmherziger Neigungszwang bey der spekulatifen Verheyrathung der Kinder, und bey der Hinderung ihrer selbsteigenen Wünsche. Segenerfröhnende Andächtigkeit. Aengstliche Liebe zum Leben; kindische Furcht vorm Tode; unwohlthätiges Sterben. Testament eines Reichen.

*) Das sind die kleinen, elenden Menschen, welche keinen andern Hauptzweck in der Welt haben, als Geld zu sammeln, und ihre Berufsarbeiten nur als ein Mittel dazu behandeln. Dieser Denkungsart gemäß, verstehen sie sich zu keiner Pflicht, als für das Geld; ja auch den bezahlten Pflichten entziehen sie sich, wenn sie können, mit geitziger Ersparniß der Zeit.

§. 905.

In dem mürrischen Geiz ist die Genauigkeit beschränkt nur durch einen unbedeutenden, mit der Liebe zum Leben zusammenhangenden, Egoismus; die Kargheit durch einige heuchlerische Ansprüche auf Güte; die Gewinnsucht und Habsucht durch die Furcht vor den äußerlichen Folgen.

§. 906.

6. Der kaufmännische Geiz (890) ist eine meist aus Angewöhnung entstehende und, durch eine ausschließende Achtung gegen das Geld, unterhältene leidenschaftliche Liebe zum Gewinn.

§. 907.

Ein Karakter. Große Meinung von dem Werthe des Reichthums. Mehr Freude an dem Gewinn, als Liebe zum Gelde. Hang zum Wohlleben. Glänzende Ueppigkeit; vornehme Gastfreyheit; Reichlichkeit in Almosen; gutmüthige, reichsstädtische Freygebigkeit gegen die Prediger; rechtschaffene Erkenntlichkeit gegen die Aerzte und Hauslehrer. Ueberhaupt Bereitwilligkeit zu allen an sich nicht unverhältnißmäßigen Ausgaben, welche nicht mit dem Handel in Verbindung sind. Genauigkeit und Kargheit (885)

allenthalben, wo die Ausgabe in Verhältniß gegen den Profit berechnet wird. Genau abgemessene Zehrung auf kaufmännischen Reisen, bis zur Selbstversagung des kleinsten außerordentlichen Aufwandes; zänkischer Verdruß bey der geringsten Ausschweifung aus den vorgeschriebenen Gränzen. Sparsame Einschränkung der Handelsbedienten; geiziger Murrsinn beym kleinsten Verlust der Arbeit und der Zeit. Unbarmherzige Härte im Handeln und Dingen mit Fabrikanten und Handwerkern. Unerbittliche Strenge gegen insolvente Schuldner, befolgt von lebenswierigem Haß. Komplimentreiche Höflichkeit gegen die Einkäufer; betheuernde Anpreisung der Waaren, mit Versicherungen von Uneigennützigkeit und Freundschaft verziert. Neid und Mißgunst gegen Handelshäuser, die ähnliche Geschäfte treiben; habsüchtige Aufmerksamkeit auf ihre Wege und Verbindungen (286). Kleinliche Geneigtheit mit allem zu handeln, und mit allem zu gewinnen; zuvorkommende Anerbietungen freundschaftlicher Besorgungen: und ein ausdrückliches Unvermögen auch den allergeringsten Auftrag auszurichten ohne Bevortheilung. Pünktliche Abrechnung mit den besten Freunden über

die kleinsten Schulden, Auslagen und Provisionen. Eigennützige Anordnung gesellschaftlicher Lustbarkeiten, mit künstlicher Einrechnung des selbsteigenen Antheils. Aengstlichkeit im Spiele. Finanzmäßige Verheyrathung der Kinder.

§. 908.

In dem kaufmännischen Geiz (907) ist das Wesentliche nur die Gewinnsucht und Eigennützigkeit (886). Genauigkeit und Kargheit (885) findet bey ihm statt nur in den Angelegenheiten des Gewinnes (887).

Wenn man billig seyn will, so muß man eingestehen: daß dieses kaum den gehäßigen Namen des Geizes verdient; ja daß die an sich achtungswerthe Bestimmung des Kaufmannes die meisten von jenen Eigenschaften nothwendig macht.

---

§. 909.

Eine große Analogie mit dem Geize hat derjenige juristische Sinn, welcher nie von seinen Rechten abgeht, und allenthalben Rechte zu erschleichen bemüht ist.

Dritter Abschnitt.

Von der Neigung zur Ehre.

§. 910.

Dieser Abschnitt enthält, in drey Lehren: 1) eine Erörterung über die Quellen der Neigung zur Ehre, in der Natur und den Verhältnissen des Menschen, und über den Werth der Ehre selbst; 2) die Zergliederung der Neigung in ihre Theile, mit vergleichender Hinsicht auf die Eigenschaften des Stolzes; 3) Erklärungen und Schilderungen der verschiedenen Arten des Stolzes.

I.

Von den Quellen der Neigung zur Ehre in der Natur und den Verhältnissen des Menschen; und von dem Werthe der Ehre selbst.

§. 911.

Ehre ist die geäußerte Anerkennung unserer theils in Eigenschaften, theils in Verhältnissen

beruhenden Vollkommenheiten und der Ansprüche, welche darinnen gegründet sind.

§. 912.

Die Ehre (911) ist entweder vorübergehend oder bleibend. Vorübergehende Ehre ist, nach Verschiedenheit der Gegenstände, Beyfall, Lob, Bewunderung. Bleibende ist Ruf, Schätzung, Achtung, Ansehen. Jene wird erwiesen einzelnen Erscheinungen der Vollkommenheiten (911); diese den Vollkommenheiten selbst.

§. 913.

Die ursprüngliche Quelle der Neigung zur Ehre (910) ist enthalten in dem durch den Glückseligkeitstrieb (790) anempfohlnen Streben nach persönlicher Freyheit in der Welt. Erläuterung und Beweis enthalten die folgenden §§.

§. 914.

Jede Vollkommenheit (911), sofern sie als solche anerkannt wird, ist ein Zeichen unserer Kraft. Folglich ist die Meinung anderer von unsern Vollkommenheiten eine größere Meinung von unserer Kraft, und, in dieser Rücksicht, eine größere Sicherung unserer persönlichen Freyheit (913) gegen Anmaßungen und Einschränkun-

gen. Demnach liegt der Neigung zur Ehre, als ursprüngliche Quelle, zum Grunde das meist nur undeutliche Streben nach persönlicher Freyheit in der Welt.

§. 915.

Die Wahrheit jener Ableitung (914) erweiset sich in folgenden Erfahrungen: 1) In dem wilden Naturstande beruhet, augenscheinlich, das ganze Interesse der Ehrbegierde in der, bald durch Leibesstärke, bald durch den Anschein des Reichthums oder der Macht, angekündigten Furchtbarkeit. 2) Auch in polizirten Völkern gehen alle, von dem Interesse der Furchtbarkeit, dem ersten Anblicke nach, weit entlegene Arten des Stolzes dennoch aus auf Freyheit irgend einer Art. 3) Das Bewußtseyn der Ehre ist allemal das Gefühl eines höhern Grades der Freyheit, welches Dreustigkeit verleihet um weniger zu fürchten, und Kühnheit um mehr zu wagen.

---

§. 916.

In der bürgerlichen Verfassung verliert die Ehre sehr viel von ihrem ursprünglichen Werthe (914); weil die persönliche Freyheit hier ihre

Sicherung erwarten soll von den Gesetzen: anstatt daß sie in dem wilden Naturstande behauptet wird durch die persönliche Kraft, und eben darum abhangt von Furchtbarkeit und Ansehen (912 — 915).

§. 917.

Die Folge dieses Verhältnisses (916) ist, daß die Ehre, in der bürgerlichen Verfassung, im Ganzen mehr eitles Vergnügen gewährt, als gründlichen Vortheil.

§. 918.

Die einzigen Vollkommenheiten, welche auch in der bürgerlichen Verfassung (917) eine wahre Unabhängigkeit gewähren, sind Rechtschaffenheit und Tugend. Sie werden gefürchtet, selbst von denen, die sie nicht lieben. Alle andere Vorzüge gelten meistentheils nur bittweise; sofern die Menschen gerecht seyn, oder auch nur Gunst erzeigen wollen.

§. 919.

So besteht also, mit jener Ausnahme (918), der Werth der Ehre größtentheils nur in Freuden der Eigenliebe (s. §. 952). Jedoch verleihet, obwohl zum Theil in unbedeutenden Verhältnissen,

jede Art der Ehre eine gewisse Art der Freyheit (915).

§. 920.

Die Ehre ist, als eine Sache des Naturtriebes (913), der Tugend, an sich, gleichgültig; und wird mithin von der Sittenlehre eben so wenig untersagt, als geboten, sondern nur eingeschränkt durch die Regeln der Pflicht. Die Rechtschaffenheit wird von ihr geboten, als ein Gegenstand der Selbstachtung, nicht der Ehre. Empfohlen wird von ihr die Ehrbegierde, welche auf Rechtschaffenheit ausgeht (918), als eine Uebung der Selbstachtung; unbedeutendere Ehrbegierde, nur sofern sie jene Ehrbegierde übt.

§. 921.

Der weise Mann mäßigt die, zumal in der bürgerlichen Verfassung (916), so sehr mißgeleitete Neigung zur Ehre: 1) durch eine vernünftige Einschränkung auf ihren allein wichtigen Gegenstand (918); 2) durch philosophische Zergliederung der Vortheile, die sie in der Welt verschafft (919), und der Menschen, die sie entweder geben, oder verweigern.

II.

Von den Theilen der Neigung zur Ehre; mit vergleichender Hinsicht auf die Eigenschaften des Stolzes.

§. 922.

Außerhalb den Schranken der Weisheit (921) und der Pflicht (920) wird die Neigung zur Ehre Stolz genannt; in der allgemeinen Bedeutung. Die besondere Bedeutung s. §. 946.

§. 923.

Die Neigung zur Ehre läßt sich auflösen in gewisse Haupteigenschaften, die gleichsam ihre Bestandtheile sind (910). Wie jede derselben in der höhern und in der niedern Tugend (765) gestaltet, und in dem Stolze beschaffen ist: das zeigen die folgenden §. §.

Daß! das nur logische Absonderungen sind und daß, in der Neigung selbst, die hier gesonderten Theile sehr genau mit einander zusammenhangen!: das versteht sich wohl ohne meine Erinnerung.

§. 924.

1. Als wesentliches Bedingniß einer Neigung zur Ehre, in dem menschlichen Karakter, wird

vorausgesetzt die Schätzung der Ehre überhaupt, als eines Mittels der Glückseligkeit (913).

§. 925.

Die höhere Tugend schätzt die Ehre nach dem §. 921 angegebenen Maaßstabe. Die niedere meint sie, als etwas Irdisches, nicht schätzen zu dürfen. Außerdem entsteht die gänzliche Geringschätzung der Ehre, (924) entweder aus Uebersättigung des Stolzes, oder aus Verachtung des Menschengeschlechts, oder aus ehrlosen Lastern und Leidenschaften, oder aus phlegmatischer Selbstgenugsamkeit.

§. 926.

Derjenige irdische Sinn, welcher, leer an richtigen Grundsätzen und unfähig jener philosophischen Rücksichten und Zergliederungen (917, ff. 921), die Ehre übermäßig schätzt, wird Eitelkeit *) genannt.

*) Dies ist die besondere Bedeutung des Worts: in der allgemeinern pflegt man auch andern Theilen des Stolzes, z B. dem Ehrgeiz, der Prahlerey, der Eigenliebe, den Namen der Eitelkeit zu geben; wenn sie eine übertriebene Schätzung der Ehre zum Grunde haben.

§. 927.

2. Jeder Mensch, sofern er die Ehre überhaupt schätzt (924), macht Anspruch darauf, kraft irgend einer Vollkommenheit, der er sich bewußt ist.

§. 928.

Die höhere Tugend macht, ernstlich, keinen Anspruch (927), als auf rechtliche persönliche Freyheit, und mit ihr erkennt der Weise, auch in sich selbst, keine wesentliche Vollkommenheit, als die Menschheit, und Rechtschaffenheit (918). Die niedere Tugend findet selbst in diesen Eigenschaften kein Verdienst: sie erlaubt sich überhaupt weniger Ansprüche auf Eigenschaften, als auf Verhältnisse (s. §. 959).

§. 929.

Der Stolze macht Ansprüche auf nichtige Ehre und gründet dieselben auf nichtige Vollkommenheiten (928). Wenn das Gefühl der letztern dunkel ist und nur in einem unzergliederten Gefühl von der Wichtigkeit seiner Person überhaupt beruhet: so wird es Dünkel genannt. Hat es, in dem Bewußtseyn einzelner Vorzüge,

die Deutlichkeit einer Meinung: dann heißt es Einbildung.

Das Gefühl, welches der Mensch von seiner ganzen Person hat, ist allzeit undeutlich: die Vorstellung von einzelnen Vollkommenheiten, sie sey objektif, oder subjektif, gegründet, oder ungegründet, pflegt meistens deutlich zu seyn. Sofern also der Stolze sich einzelner Vollkommenheiten bewußt zu seyn glaubt, sofern ist er eingebildet: wenn er aber seine ganze Person vollkommen denkt; dann ist es Dünkel. Daher macht der Dünkel den ganzen Menschen stolz; die Einbildung läßt nur einzelne Vorzüge, nicht die Vorzüglichkeit der ganzen Person, fühlen. Jener hat eine vollendete Selbstgenugsamkeit zur Folge; diese, (vorausgesetzt daß sie wirklich selbsttäuschend ist, s. §. 930), macht selbstgenugsam nur in Ansehung derjenigen Vollkommenheiten, welche sie zum Gegenstande hat. Im übrigen kann der Dünkel sich eben sowohl auf Naturgaben, als auf erworbene Vorzüge, und die Einbildung sich eben sowohl auf erworbene Vorzüge, als auf Naturgaben beziehen: es kommt nur darauf an, ob der Mensch seine ganze Person, oder eine einzelne Eigenschaft vorzüglich glaubt. Dieses Letztere über die in Eberhards Synonymik gegebene Wortbestimmung.

§. 930.

Die Einbildung (929) ist von zweyerley Art. Der Eingebildete hat entweder eine übertriebene Meinung von seinen Vollkommenheiten selbst; oder nur von der Meinung, die andere davon

haben. In dem ersten Falle fodert er die Ehre als eine rechtliche Gebühr, und wird, wenn man sie ihm nicht erweiset, beleidigt: in dem andern erwartet er sie von der Täuschung, und wird durch die verfehlte Erwartung nur, in stillem Verdruß, befremdet.

§. 931.

Die erste Art der Einbildung ist seltner, als die andere (930): sie findet sich nur in einigen Arten des Stolzes. Oft liegt, hinter dem Anschein der selbsttäuschenden Einbildung, verborgen ein kränkendes Bewußtseyn der Unwürdigkeit.

Daher ist die gewöhnliche Definizion des Stolzes: eine allzugroße Einbildung von den selbsteigenen Vollkommenheiten: sofern damit ein allgemeines Merkmal gesetzt werden soll, ganz unrichtig. Es giebt jedoch Arten des Stolzes, zu denen die selbsttäuschende Einbildung wesentlich gehört: s. z. B. §. 983.

§. 932.

Der Stolze pflegt darum gern vorzuspiegeln eine große Meinung von seinen Vollkommenheiten (931), besonders von denen, welche in Eigenschaften beruhen; weil er meint, das Selbst-

gefühl werde für einen Beweis gelten, daß er ſie wirklich beſitze.

§. 933.

3. Der Menſch hält, natürlicher Weiſe, diejenige Vollkommenheit, auf die er ſeine Anſprüche gründet (927), an ſich ſelbſt und ihrer Gattung nach, für etwas Wichtiges.

§. 934.

Der Stolze hält allzeit die Vollkommenheit, die er ſelbſt — entweder beſitzt, oder ſich einbildet, oder ſich einzubilden vorgiebt (930, 932), für die alleinwichtige in der Welt; (z. B. der Gelehrte die Gelehrſamkeit, der Edelmann den Adel); und glaubt, daß derſelben allein Ehre gebühre. Das iſt der wahre Begriff der Pedanterey.

Alles, was ſonſt, dem Sprachgebrauche nach, Pedanterey genannt wird, iſt davon die Folge.

§. 935.

4. Die Ehre wird nicht leicht zugeſtanden auf bloße Anſprüche (927): ſie will erworben ſeyn, wie das Geld, durch eine gewiſſe Anſtrengung.

§. 936.

Diese Schwierigkeit die Ehre zu erlangen (935), setzt die Neigung in ihre wahre Thätigkeit: und daher die Ehrbegierde.

§. 937.

Die höhere Tugend begehrt die Ehre (936) mit eben der weisen Mäßigung, mit der sie dieselbe schätzt (921); aber auch zugleich mit derjenigen Rechtschaffenheit, welche Verkleinerung, Zurücksetzung und vordringende Gewalt völlig ausschließt. Die niedere Tugend hält die Ehrbegierde für sündlich.

§. 938.

Die theils unmäßige, theils ungerechte Ehrbegierde (937) des Stolzen wird Ehrgeiz genannt. Weil derjenige Ehrgeiz, welcher mehr auf Lob, oder Bewunderung, als auf Achtung und Ansehen (912) ausgehet, in einem hohen Grade der Eitelkeit (926) beruhet: so wird er selbst Eitelkeit genannt.

Gegen die Analogie des Geldgeizes, wird das Wort Ehrgeiz nie gebraucht von dem Streben die Ehre zu bewahren, sondern nur von dem Streben sie zu erlangen. Für jenes gilt das Wort Stolz, in der besondern Bedeutung; vergl. §. 922 und 946.

§. 939.

5. Das natürliche Mittel der Ehrbegierde (935, 936) ist die Ankündigung derjenigen Vorzüge, auf welche sich ihre Ansprüche gründen.

§. 940.

Die höhere Tugend will nie den Schein von Vollkommenheiten, die sie nicht besitzt; und indem sie die, welche keinen wesentlichen Werth haben, weder ausstellt, noch verbirgt; kündigt sie, mit Bewußtseyn und Absicht, keine Vollkommenheit an (939), als die Rechtschaffenheit und die dem Menschen beywohnende persönliche Würde (921). Die niedere Tugend meint ihre Vollkommenheiten, besonders die welche in Eigenschaften beruhen, verbergen zu müssen.

§. 941.

Theils lügenhafte, theils unkluge Ankündigung von Vorzügen (939) ist, in dem Karakter des Stolzes, die Prahlerey.

§. 942.

Die Prahlerey (941) zeigt sich 1) in Handlungen; und ist, nachdem die Vollkommenheit wahr, oder erdichtet ist, entweder Ostenta-

zion*), oder Großthun: 2) in Reden; und wird, wenn diese, an sich, in der Wahrheit beruhen, Ruhmredigkeit, wenn sie Erdichtungen, oder Uebertreibungen enthalten, Großsprecherey genannt.

*) Ich wünschte hier ein teutsches Wort: aber es ist mir keines bekannt. Im alltäglichen Leben würde man das allgemeinere Wort Prahlerey gebrauchen; wiewohl dieses eigentlich eben so gut auf Wahrheit, als auf Vorspiegelung hinweiset. Ostentazion aber ist die Ausstellung von Vollkommenheiten, die einer wirklich hat; und darinn eben unterscheidet sie sich von dem Großthun. Was ein Reicher thut, um seinen Reichthum bemerklich zu machen, das ist Ostentazion: wenn einer, der nicht reich ist, z. B. in seiner häuslichen Einrichtung u. s. w. einen großen Reichthum vorspiegelt, so nennt man ihn einen Großthuer.

§. 943.

Weil die Ruhmredigkeit einen an sich wahren Grund hat (942): so prahlt sie mehr mit Eigenschaften; z. B. Leibesstärke, Talent; die Großsprecherey aus der entgegengesetzten Ursache (942) mehr mit Handlungen, Begebenheiten, Verhältnissen: z. B. Heldenthaten, Reichthum, vornehmen Verbindungen. Denn die Eigenschaften der Menschen sind mehr bekannt, als ihre Handlungen, Begebenheiten und Verhältnisse.

§. 944.

6. Eine wesentliche Eigenschaft der Neigung zur Ehre ist, das Bestreben sie zu bewahren und zu behaupten. Vorausgesetzt wird dabey das, was man Ehrgefühl nennt.

Zu dem Ehrgefühl gehört auch die Schamhaftigkeit.

§. 945.

Welches die Gegenstände des Ehrgefühls (944), in dem Karakter der höhern Tugend, sind: das ergiebt sich aus dem Obigen. Die niedere Tugend meint sogar Beschimpfungen, auch ohne einen höhern Zweck, ertragen zu müssen.

§. 946.

Uebertriebene Reizbarkeit des Ehrgefühls (944), ohne Unterschied der Gegenstände (945); verbunden mit zornig aufbrausender, oder auch heimlich verkränkter Empfindlichkeit und mit der stets wachenden Besorgniß, sich allenthalben etwas zu vergeben, ist Stolz in der besondern Bedeutung (922) *). In der letztern Rücksicht hangt der Stolz (in der besondern Bedeutung) zusammen mit der Pedanterey **) (934).

*) Was ich hier, in der besondern Bedeutung, Stolz nenne, das weiset allzeit auf etwas Fehlerhaftes hin.

Wo daher die Reizbarkeit des Ehrgefühls einen wichtigen Gegenstand hat, z. B. Rechtschaffenheit und Freyheit: da wird ein Beywort nöthig, z. B. edler, rechtmäßiger Stolz, um den Begriff des Fehlerhaften zu entfernen.

**) Wirklich liegt in dem Begriffe der Pedanterey dieses Beydes: 1) die Meinung, daß die Vollkommenheit, welche der Gegenstand des Stolzes ist, ihrer Art nach, höchst wichtig sey; 2) die größte Pünktlichkeit in der Schonung und Behauptung derjenigen Ehre, welche davon, als ein Recht, erwartet wird. Aber der andere Theil des Begriffs ist enthalten in dem ersten.

§. 947.

7. Eine Folge der Neigung zur Ehre ist das Vergnügen an ihrem Genuß.

§. 948.

Die höhere Tugend schätzt und gesteht das Vergnügen der Ehre (947), wie jeden andern erlaubten sinnlichen Genuß (824); zergliedert aber, indem sie es genießt, und denkt. Die niedere macht sich über dieses Vergnügen selbstbüßende Vorwürfe.

§. 949.

Wenn das Vergnügen in dem Genusse der Ehre (947) berauschend und überhebend ist: so wird es, nach der Verschiedenheit des Gegenstan-

des *), entweder Selbſtgenugſamkeit (Suffiſance), oder Hoffarth genannt. Iſt es mehr ſüß und kindiſch: dann gebraucht man, auch hier, das Wort Eitelkeit (926).

*) Selbſtgenugſamkeit zeigt die Eigenſchaft eines Stolzen an, der in dem Bewußtſeyn der Ehre, die er — vielleicht nur ſeiner Meinung nach, erreicht hat, alles empfindet, was zu ſeiner Vergnügung oder Befriedigung erfodert wird. Hoffarth iſt ein ſpezielleres Wort und bezieht ſich auf den Genuß der Art von Ehre, welche der Hoheit und dem Reichthum angehört und die Berauſchung insbeſondere durch Glanz und Pracht offenbahret. Der Genuß der Eitelkeit (in der gegenwärtigen beſondern Bedeutung, vergl. §. 926, 938), iſt ein ſehr ſinnlicher und, wenn ich ſo ſagen darf, ein leckerhafter Genuß: und wie ſich, bey der Tafel, der weichliche Lecker verhält zu dem ſoliden Eſſer: ſo verhält ſich, bey dem Bewußtſeyn der Ehre, der Eitle zu dem Selbſtgenugſamen. Die Selbſtgenugſamkeit grenzt nahe an den Hochmuth (ſ. §. 958), und beſonders an die Arroganz (§. 955) und wird, z. B. im Gelehrten, ſehr leicht inſolent: die Eitelkeit iſt näher mit der Eigenliebe verwandt und pflegt nur lächerlich zu ſeyn.

§. 950.

8. Indem der Menſch ſich bewußt iſt ſeiner Vollkommenheiten (927), und dabey des Vergnügens, welches ſie ihm, mittelſt der Ehre (947) verſchaffen: ſo wird er ſich inſofern, ſelbſt ein Gegenſtand des Wohlgefallens.

§. 951.

Mit der höhern Tugend zergliedert der Weise seine Vollkommenheiten und findet, daß sie, mit alleiniger Ausnahme der Rechtschaffenheit und Tugend, nichts sind als Gaben der Natur, oder des Glücks. Seine einzige Selbstzufriedenheit ist die moralische (§. 283). Die niedere Tugend gesteht sich keine Vollkommenheit zu, weil sie das Selbstmißfallen für eine Pflicht der Demuth hält.

§. 952.

Kindisches, zumal auf unbedeutende Vollkommenheiten gegründetes, Wohlgefallen an der selbsteigenen Person (951), verbunden mit selbstschmeichelnder Nachsichtigkeit und Unempfänglichkeit für den Tadel, ist, in dem Karakter des Stolzes, die Eigenliebe.

§. 953.

9. Das Bewußtseyn der selbsteignen Vollkommenheiten und der dadurch erlangten Ehre (927, 952), läßt den Menschen fühlen einen höhern Grad der Freyheit (915); und dieses Gefühl ertheilt in den Verhältnissen, in denen die Art der Vollkommenheit und Ehre gilt,

mehr Unbefangenheit und Dreustigkeit im Handeln.

§. 954.

Die höhere Tugend tritt, bey unbedeutenden Gegenständen der Ehre, lieber mit Bescheidenheit zurück, als hervor: aber desto freyer fühlt sie sich (953) in der Menschheit und Rechtschaffenheit. Die niedere hat auch für dieses Gefühl weniger Sinn und Kraft.

§. 955.

Die Unart eines Stolzen, der sich unbefugte Freyheiten erlaubt, oder, in minder wichtigen Gegenständen, befugte sehr ernsthaft behauptet, ist Anmaaßlichkeit (Arroganz).

§. 956.

10. Eine unvermeidliche Folge des Bewußtseyns der selbsteigenen Vollkommenheiten (927) und der dadurch erlangten Ehre (952), ist die Vergleichung mit andern, die diese Art der Vollkommenheit und Ehre nicht besitzen; und das Gefühl der selbseignen Vorzüglichkeit.

§. 957.

Der Weise erwehrt sich, nach den Grundsätzen der höhern Tugend, weder dieser Ver-

gleichung (956), noch des für ihn vortheilhaften Resultats: aber er dähnt die Vergleichung nicht aus auf die ganze Person, und erhebt mithin seine Person nicht über die Person Anderer. Die niedere Tugend wird durch eine theils affektierte, theils ihrer Kraftlosigkeit natürliche Demuth, in gewissen Verhältnissen oft niedrig.

§. 958.

Der Thor leitet jene Vergleichung (956) hin zur Geringschätzung Anderer; indem er, um einzelner Vorzüge willen, seine ganze Person über ihre Person erhebt, und bald unfreundlich, bald unhöflich jedes Verhältniß vermeidet, in welchem sie ihm sich nähern und er ihnen gleichgestellt zu seyn scheint. Das ist der wahre Begriff des Hochmuths. *) Er hangt sehr nahe zusammen mit dem Dünkel (929) und mit der Selbstgenugsamkeit (949).

*) Der Hochmüthige will sich nicht gern gemein machen: hieher gehört, z. B. in dem Adelstolz die Zurückziehung von nicht reinen Gesellschaften.

III.

Von den verschiedenen Arten des Stolzes.

§. 959.

Die Arten des Stolzes (910) sind nicht unveränderlich bestimmt: es giebt derselben so viele, als es geschätzte Vollkommenheiten giebt, in der Denkart jedes Zeitalters.

Es verdient bemerkt zu werden, daß diese Vollkommenheiten theils Eigenschaften, theils Verhältnisse sind.

§. 960.

In dem jetzigen Zeitalter gelten als Vollkommenheiten (959) vornehmlich: Herzhaftigkeit, Macht, Freyheit, Reichthum, Rang und Geburt, Aeußerliches, Talente, Wissenschaft, Weisheit und Tugend. Daher zehn Hauptarten des Stolzes: 1) der Ritterstolz, 2) der aristokratische, 3) der demokratische Stolz; 4) der Geld- und Kaufmannsstolz; 5) der Rang- und Adelstolz; 6) der Weiberstolz; 7) der Geniestolz; 8) der Schulstolz; 9) der philosophische, 10) der moralische Stolz.

Es giebt noch eine sonderbare Art des Stolzes, bey der der Mensch sich die Vorzüge der größern oder kleinern

kleinern Gesellschaft, zu der er gehört, wenn auch nicht als ein persönliches Verdienst, doch als ein Recht zu Ansprüchen, zueignet. Das merkwürdigste Beyspiel ist der Nazionalstolz: was sonst hieher gerechnet werden könnte, sind Analogien davon. — Z. B. der Stolz, den man zuweilen in den Armeen kriegerischer Staaten, siehet; der Stolz großer Handelsplätze gegen kleinere; der Bankiers, (wenn sie auch nicht reich sind), gegen die Waarenhändler; der so genannten Philosophen gegen die Gelehrten; der Praktiker, (wenn sie sich auch durch nichts auszeichnen), gegen die Theoretiker — und umgekehrt; ferner der Anhänger einer neuberühmten Sekte gegen die, welche nicht dazu gehören. Man findet den Geist dieses Stolzes sogar in Handwerkszünften. Seine Aeußerungen kommen dem Ritterstolz am nächsten.

§. 961.

Diese verschiedenen Arten des Stolzes (960) haben, von den in der II. Lehre aufgeführten Eigenschaften, nicht alle einen gleichen Antheil.

---

§. 962.

1. Der Ritterstolz (960). Sein Gegenstand ist die Art der Herzhaftigkeit, welche Bravur genannt wird, und, bey einem äußerst reizbaren, durch Leibesstärke unterstützten Ehrgefühl, eben so fertig ist zur Vertheidigung und

Rache, als aufgelegt, sich überall entweder bedroht, oder beleidigt zu glauben.

§. 963.

Die vornehmsten Züge des Ritterstolzes (962) sind: Eine ausschließend hohe, mit mancherley Grundsätzen und Gefühlen verwebte, Meinung (926) von der ritterlichen, d. h. an die Bravur geknüpften Ehre. Große Ansprüche (929) auf Auszeichnung, theils vermöge des Standes, theils vermöge der sich selbst fühlenden Kraft. Ehrsüchtige (938) Geneigtheit zu Händeln. Mehr Ruhmredigkeit, als eigentliche Großsprecherey (941). Marzialischer Aufzug und Anstand. Stolze und rachgierige Empfindlichkeit gegen den kleinsten Anschein von Beleidigung (946). Irrsinnige Schwermuth bey nicht genugsam gerochener Ehrenkränkung. Rücksichtloses Hinwegsetzen über Grundsätze und Verhältnisse, welche die rächenden Leidenschaften beschränken. Große Anmaaßungen (955) von Willkühr und Unabhängigkeit; ausgenommen da, wo die Unterordnung ritterlich und rechtlich und in sofern von dem Ehrgefühl selbst vorgeschrieben ist. Viel Sinn für die Art des

Edelmuths, welche mit Bravur vertheidigt, rettet, beschützt. Wegwerfender Hochmuth (958) gegen Feigherzige. Jovialische Gutherzigkeit und treue Freundschaft gegen Gleichgesinnte und Verbündete.

§. 964.

Der Soldat allein hat den Ritterstolz (963) aus rechtlicher Neigung. Der Edelmann hat ihn oft nur aus Nothwendigkeit, und der Student *) allzeit aus Muthwillen.

*) Offenbar ist der Stolz der sogenannten Renommisten, welcher auf einigen teutschen Universitäten von Zeit zu Zeit sehr ernsthafte Auftritte sehen läßt, eine Abartung des Ritterstolzes. Es hat mir immer geschienen, daß ursprünglich nichts weiter dabey zum Grunde liege, als ein durch Ton und Nachahmung anempfohlner, seine ernsthaften Folgen gedankenlos übersehender Muthwille; der sich den Spaß erlaubt diese ritterliche Rolle einige Jahre zu spielen, und in seiner trunkenen Selbstvergessenheit, mit diesem Spiele andere ehrliche Leute beunruhiget. — In dem Soldaten verdient wohl der Ritterstolz, mit wenigen Einschränkungen, das größte Lob.

§. 965.

2. Der aristokratische Stolz (960). Sein Gegenstand ist Macht; um Herrschaft, irgend einer Art, (s. §. 968), entweder zu erlangen,

oder zu behaupten und zu zeigen. Daher sind seine Grundeigenschaften Herrschsucht und Despotismus.

Ich habe wohl nicht nöthig anzumerken, daß ich das Wort: aristokratisch: hier nicht in der eigentlichen, politischen Bedeutung nehme.

§. 966.

a. Die Herrschsucht des aristokratischen Stolzes (965), beruhet in Dünkel und Einbildung, theils von Eigenschaften, theils von Verhältnissen, welche das Vorrecht zu herrschen begründen sollen; und in einem vollendeten Egoismus, der andere zur Unterwürfigkeit gemacht und der Freyheit unfähig glaubt. Sie ist ehrgeizig mit Eifersucht (938), eifersüchtig mit List und Gewalt; dreust und anmaaßend (955) mit Hochmuth (958), so lange sie der Gewalt gewiß ist; *) argwöhnisch, furchtsam bey dem geringsten Anschein der Bedrohung und des Widerstandes.

*) Die Furchtsamkeit ist ein Hauptzug in dem aristokratischen Karakter. Eine Folge davon ist die Geneigtheit überall das Argumentum a cuto geltend zu machen. Alles, was seinen Grundsätzen und Ansprüchen nur entfernt in den Weg zu treten scheint, das will er

lieber sogleich ganz vernichtet sehen. Hat auf diese Art die Philosophie selbst hin und wieder gelitten: so war es doch oft auch die Schuld der Philosophen.

§. 967.

b. Der Despotismus des aristokratischen Stolzes (965) ist entweder gestützt auf Härte des Karakters und Grobheit der Sitten: und dann ist er ungerecht mit kaltem Blute, tyrannisch im Affekt; stets eigensinnig und mürrisch und besessen von einem nie ruhenden Plagegeist; fähig der größten Ungebührnisse, unfähig der Reue und Vergütung; rachgierig und straflustig mit Schadenfreude, wenn auch nicht immer gewachsen dem herzhaften Widerstande der Rechtschaffenheit. Oder er beruhet nur in Eitelkeit und Vorwitz: und dann ist er pedantisch aufmerksam (946) auf die kleinsten Rechte seiner gebietenden Person; kindisch bedacht Autorität zu zeigen; schnell in Anordnungen, diktatorisch im Befehlen und Verbieten; voreilig in Verweisen, leidenschaftlich in der Bestrafung. In beyden Arten bezeichnet ihn 1) die Thorheit, mit Gewalt durchzusetzen alle seine theils lächerlichen, theils ungerechten Ideen, und jede von seinem Willen abweichende Handlung, ohne Rücksicht

auf moralische und juristische Gesetzlichkeit, zu betrachten als eine Art von Majestätsverbrechen; 2) die Ungerechtigkeit, bey der Verfolgung und Bestrafung nicht nach objektifen Gründen, sondern nach dem subjektifen, bloß individuellen Mißfallen zu handeln.

§. 968.

Es giebt des aristokratischen Stolzes so vielerley Arten (965), als es Verhältnisse giebt, in denen Herrschsucht und Despotismus (967) statt findet: z. B. im Staate und in der Kirche; in der Gelehrsamkeit und Litteratur; in der Philosophie und Moral; in den Künsten und in dem Geschmack; in kollegialischen und Privatverhältnissen; in dem gesellschaftlichen und häuslichen Leben. Auf alle diese Gegenstände des aristokratischen Stolzes lassen sich anwenden die obigen Lehrsätze, Eintheilungen und Karakterzüge (965 — 968).

§. 969.

3. Der demokratische Stolz (960). Sein Gegenstand ist die Freyheit. Herrschaft über andere ist sein Zweck, nur sofern er Gesetze und Verfassungen will, die ihm keinen Zwang an-

thun. Jedoch geht er, mit etwas Witz und Feuer, leicht in den aristokratischen (965) über.

§. 970.

Wesentliche Züge des demokratischen Stolzes (969) sind: Eine eigene Art des Dünkels (929), der jede Unterordnung als ehrwiedrig fühlt; Mangel an Sinn für Rechte und Verbindlichkeiten; Wohlgefallen an Unordnung. Neidisches Mißfallen an den Vorzügen derer, denen er untergeben ist, und ein davon abhangender feindseliger und schadenfroher Haß gegen ihre Person: dieser Haß eingekleidet in Unzufriedenheit mit ihrem Verfahren und geäußert in Empfindlichkeit (946) gegen ihre unbeleidigendesten Handlungen. Pedantisches Dringen auf Gleichheit (934), ohne Erwägung der Zwecke. Anmaaßungen aller Art. Geneigtheit, den Obern, zumal wenn sie niedergedrückt sind, ihren, wirklichen oder vermeinten, Hochmuth zu erwiedern. Verachtung derer, die in der Unterordnung verbleiben.

Es giebt eben so vielerley Arten des demokratischen Stolzes, als es Arten des aristokratischen giebt (968).

§. 971.

4. Der Geld- und Kaufmannsstolz (960). Sein Gegenstand ist das Geld. Sein Grund ist nie durchdachte, sondern gedankenlos angenommene Voraussetzung, daß das Geld das Alleinwichtige sey in dem menschlichen Daseyn.

§. 972.

Ein Karakter. Außer der Wissenschaft und Klugheit des Gewinns, bey einigen Liebhaber-Kenntnissen, ein gänzlicher Mangel an Grundsätzen, Einsichten und Gesinnungen. Ausdrückliche Unbekanntschaft mit allen geldlosen Vorzügen der Menschen. Stumpfe Fühllosigkeit gegen Moral und Satyre. Verworrene Logik, verdorbener Geschmack. Beständiger Umgang mit dem Gedanken des Geldes; immerwährendes Gespräch von dahin einschlagenden Dingen. Wahre Verehrung gegen Kapitalisten; vortheilhafte Meinung von minder Wohlhabenden, die sich zum Reichwerden gut anlassen. Freundschaft und willkührliche Familienverbindung nur mit reichen Leuten, und ein theils unbemerkender, theils entschuldigender Indifferentismus gegen ihre größten Laster. Strenge Sittenlehre über

Unbegüterte; gedankenloser Spott über ihre Verlegenheiten und Sorgen. Mehr Dünkel als Einbildung (929). Kein Ehrgeiz (933), außer dem, welcher sich auf das Geld bezieht; und auch dieser mehr gerichtet auf den Reichthum selbst, als auf die Ehre des Reichthums. Gleichgültig gegen den Rang. Keine Prahlerey in Reden (944); ausgenommen die Gewohnheit stets von großen Summen zu sprechen, wie von Bagatellen; und zuweilen ein ironischer Spaß von Geldmangel und unsicherm Kredit. Großthuende Reichlichkeit in Geschenken, Belohnungen und Beyträgen. Verächtliches Durchstreichen kleiner Schulden. Innige Selbstzufriedenheit (952) in dem Bewußtseyn des Reichthums. Unbefangene Anmaaßung (955) einer unbedingten Unabhängigkeit und Freyheit. Unbeschränkter Despotismus im Hause; selbstgewählte, mürrische Ordnung in der Lebensweise. Viel erfordernde Gemächlichkeit. Erwartung der Aufmerksamkeit, des Nachgebens und des Zwanges von der Familie und von den Gesellschaftern. Unbekümmerte Selbstgelassenheit in dem Betragen; ungesitteter Scherz; unhöfliche Gastfreyheit. Für Edelmuth gerühmte Heftig-

keit; mit der Voraussetzung, daß durch Geld die größten Ungerechtigkeiten des Zornes vergütet werden können. Alberne, dreust hingesprochene Urtheile über Werke des Witzes und der Kunst, über öffentliche Einrichtungen und Verwaltungen; zumal da, wo Bezahlung, Beytrag, oder Vorschuß dem Urtheile ein Befugniß giebt. Hochmüthiges Herabsehen (958) auf Männer des gleichen Standes, die nicht reich sind; komplimentvolle Verstellung gegen unbegüterte Standespersonen und Gelehrte; mit heimlicher Lust an dem vornehmen, oder gelehrten Mangel. Unbeweglichkeit zur väterlichen Einwilligung in geldlose Heyrathen der Kinder, aus Furcht sich zu erniedrigen. Verächtliche Gutthätigkeit gegen die Armen.

§. 973.

Es giebt einen feinern Geldstolz, vornehmlich unter gebildetern Kaufleuten, in welchem mehr Eitelkeit (926), mehr Einbildung (929) und Ehrgeiz (938), mehr Prahlerey (941) und Hoffarth (949), verstecktere Arroganz (955) und weniger Hochmuth (958) ist, als in dem vorigen Karakter. Er verhält sich zu dem groben Geld-

stolze (972) meist ganz, wie der feine Adelstolz zu dem groben. (s. §. 981, 982).

§. 974.

5. Der Rang- und Adelstolz (960). Der gemeinschaftliche Gegenstand von beyden ist: 1) die Erhebung über verhältnißmäßig niedere Stände und eine nähere Gemeinschaft mit den höhern; 2) der Genuß der — gegründeten oder ungegründeten — Vorrechte, welche damit zusammenhangen.

§. 975.

In den höhern Klassen sind Rang- und Adelstolz (974) mit einander, und beyde mit dem aristokratischen (965), vereinigt. Bey gebildeten, feiner gesitteten Leuten pflegt der Rangstolz, auch ohne Adel, Analogie mit dem Adelstolze zu haben. Nichtsdestoweniger erscheint auch jede Art abgesondert für sich; und jede wird absonderlich betrachtet in den folgenden §. §.

§. 976.

a. Der Rangstolz insbesondere (975) beruhet in einer gänzlichen Unwissenheit über den

rechtlichen Grund und politischen Zweck der Ungleichheit der Stände und des, den Aemtern, in dem Staate, nach dem Graden ihrer Wirksamkeit, nothwendigen Ansehens. Unvermischt mit dem Adelstolz (975), ist er ziemlich nur auf die Klassen eingeschränkt, welche einen unbedeutenden, oder bloß willkührlichen Rang mit gemeinen Sitten behandeln.

§. 977.

Ein Karakter des gemeingesitteten Rangstolzes (976). Gänzlicher Mangel an Begriffen von Rang und Unterordnung. In nichts gegründeter persönlicher Dünkel. Große Einbildung (929) auf einen kleinen Vorrang unter rangloſen Ständen. Kleinstädtischer, mit Verleumdung und Feindschaft geäußerter Neid; besonders gegen Amtsgenossen, welche, in einem naheangrenzenden Grade, den Vorrang haben, oder wohl gar ihn, durch überspringendes Aufrücken, erlangten. Pöbelhafter Haß gegen Mitbürger, die es, mittelst des Reichthums, dem Range zuvorthun. Großthuender (938) Familienstaat, wetteifernder Aufwand; vornehmlich bey Gastmahlen und andern Gelegenheiten, wo

der Aufwand von der Stadt bemerkt wird. Unverborgenes Hindrängen zu der Oberstelle; pedantischer, unhöflicher Rangstreit (934) da, wo die Verhältnisse willkührlich und unbestimmt sind. Innige Zufriedenheit in dem Wohlklange eines kleinen fürstlichen Titels (952). Anmaassungen großer Freyheiten in kleinen Verhältnissen (955). Gemein-vornehmer Hochmuth (958) gegen ranglose, oder niedriger geordnete Mitbürger; sonderbar kontrastiernd mit lakayenmäßiger Unterthänigkeit gegen wirklich vornehme Personen.

§. 978.

b. Der Adelstolz insbesondre (975). Er hat zum Gegenstande diejenigen Vorzüge des Adels, durch welche er da, wo diese Vorzüge gelten, an sich selbst und bloß als Adel, sogar mit einem sonst niedern Range, angesehen wird: 1) als ein besonderer, ausgezeichneter Stand, der sich durch etwas theils Natürliches, theils Rechtliches unterscheide von allen andern noch so gesitteten Ständen; 2) als ausschließend berechtigt zu den höhern Staatsämtern und als allein fähig der Erscheinung an Höfen; 3) in

allen diesen Rücksichten, als befugt, sich, in Ansehung der Freundschaft, des Umganges und der Familienverbindungen, einzuziehen in einen abgesonderten Kreis und die Schranken dieses Kreises streng zu bewahren.

§. 979.

Wenn diese Vorzüge des Adels (978) rechtlich sind: so ist der Adelstolz nichts anders, als eine unwesentliche Thorheit einzelner Individuen, welche sich derselben überheben. Sind sie nicht rechtlich: so ist der Adelstolz der Wahn, daß sie das seyen, und also ein voraussetzlicher Fehler der ganzen Klasse.

Das ist ganz unstreitig, daß der durch die Natur selbst begründete Unterschied des gesitteten und, des ungesitteten Standes (768) in jedem möglichen Staate bestehen müsse. Und eben so gewiß ist es, daß der Adel als wirkliche, dem Kriegsdienst geweihte Ritterschaft, mehrere Jahrhunderte hindurch, so lange nämlich in Europa alles entweder Ritter, oder Knecht und Leibeigener war, den gesitteten Staud ganz allein ausgemacht hat. Auch dagegen läßt sich, praktisch, nicht viel sagen, daß der Adel, ungeachtet sich nun andere gesittete Stände, von der großten, anerkanntesten politischen Wichtigkeit erhoben, seine in dem Ritterdienst gegründeten Vorzüge nicht mit ihnen theilte, und daß also diese Stände in einen dritten Stand hingewiesen wurden.

Allein nun könnte man fragen: Gebühren diese Vorzüge dem Adel rechtlicher Weise auch jetzt noch, nachdem er, seit der Einführung der stehenden Armeen und der Infanterie, aufgehört hat ein abgesonderter Stand zu seyn, und bloß als der achtungswerthe Ueberrest eines achtungswerthen Ordens bestehet? So weit ich auch entfernt bin, dem Adelstolze zu schmeicheln; so werde ich doch denen nie beystimmen, welche diese Frage in dem Grade verneinen, daß sie den Adel abgeschafft wissen wollen. Die Philosophie macht sich lächerlich und verhaßt, wenn sie, besonders in der Politik, Ideen aufstellt, die schlechterdings nicht ausführbar sind. Vielmehr wäre zu wünschen, daß der Adel etwas allgemeiner gemacht und so, wie in einigen Ländern bey der Armee, den höhern Stellen beygelegt würde. Im übrigen müssen die, welche gegen den Adel gar zu leidenschaftlich eingenommen sind, bedenken: 1) daß die Abkunft, von vorausserlich verdienten Stammeltern, wenn sie mit persönlichen Eigenschaften verbunden ist, allerdings auf ansehnliche Beförderung einen billigen Anspruch giebt; 2) daß die Möglichkeit zum Adel zu gelangen und schon den frühesten Nachkommen die Vorzüge desselben zu hinterlassen, nicht sehr erschwert ist; 3) daß auch Nichtadeliche hin und wieder die höchsten Civil- und Militärstellen erreichen, und in Zukunft, allem Anschein nach, noch häufiger erreichen werden; 4) daß mithin dem Adel weiter nichts vorbehalten ist, als das gewiß nicht beneidenswerthe Vorrecht der Hofbedienungen und die Erlaubniß, einheimisch und fremd bey Hofe zu erscheinen; 5) daß der jetzige Adel, sogar in Teutschland, einige Provinzen ausgenommen, wo der Ahnenstolz zur Landesart gehört,

von seinen Vorurtheilen merklich zurückgekommen, und gegen uns nicht allein höflicher, sondern auch gerechter geworden ist. Was etwa um der Höflichkeit und Gerechtigkeit willen gewünscht werden könnte: das wäre, ich sage es in einem Buche, welches gewiß keiner Dame zu Gesichte kommt, mit gedoppelter Freymüthigkeit, hin und wieder ein anderes Betragen der adelichen Damen gegen unsere nichtadelichen Frauen und Töchter. Ein Cavalier weis in unsern Familien, immer nicht allein artig, sondern auch vergnügt zu seyn: aber die gnädige Frau — fühlt sich mit nichtadelichen Weibern gemeiniglich in Verlegenheit; und zum wirklichen Umgange kommt es wunderselten. Das bleibt nicht ungefühlt. — Aber noch auffallender ist es, wenn sich in dem Adel das andere Geschlecht gegen nichtadeliche Männer, die in den wichtigsten Aemtern stehen, und allgemein anerkannte Verdienste besitzen, immer noch ein gewisses Air vorbehalten will. Das ist, um wenig zu sagen, lächerlich, und um viel zu sagen, der Achtung zuwider, welche das weibliche Geschlecht dem männlichen schuldig ist. Die Weiber haben eigentlich keinen Rang, als unter sich: am allerwenigsten dürfen sie sich, so vornehm sie auch gebohren und vermählt sind, Subordinazionsrechte gegen Männer erlauben. Dergleichen haben nur Männer gegen Männer; und wenn die Weiber sie unter sich gelten lassen wollen, so nimmt man keine Kenntniß davon. — Da diese Schwachheiten so anstößig sind: so ist es sehr natürlich, daß Frauen von Stande, welche sie nicht haben, von verständigen Männern der nichtadelichen Klasse, um so mehr geschätzt und erhoben werden.

§. 980.

§. 980.

Der Adelstolz (978) ist entweder grob, oder fein; nach Beschaffenheit der Einsichten und Sitten, welche ihm theils die innerliche, theils die äußerliche Form geben.

§. 981.

Ein Karakter des groben Adelstolzes (980). Gänzlicher Mangel aller philosophischen Kultur; mitleidenswürdige Beschränkung des Verstandes. Unbekanntschaft mit allen wesentlichen Vorzügen des Menschen; kein Sinn für Talent und Verdienst; Sinn nur allein für Adel und Hofrang. Stumpfe Fühllosigkeit gegen die Satyre, aus Unfähigkeit sie zu verstehen. Anspruchvolles, in einer vornehm-leeren Physiognomie ausgedrücktes Selbstgefühl (929) von Ahnen, Würden, Ordensbändern, Verwandtschaften und andern Verhältnissen der hohen Person. Schlaffer, mit allen verdienstlosen Auszeichnungen übersättigter Ehrgeiz. Schwerfällige, altfranzösische Pracht in reicher Kleidung und Meublirung, in buntschäckichten Equipagen und Livreen. Ueberall sichtbare Ankündigung (938) des hohen Standes. Glänzende Tafel, mit sprach-

loser Repräsentazion; steife Assembleen ohne Unterhaltung; vornehmes Landleben ohne Naturgenuß. Diplomatische Abmessung des Betragens, nach den Graden des Adels und Ranges; mit Beobachtung aller Verhältnisse (946). Ernsthafte Kinderey mit Stammbäumen und Wappen (934); immerwährendes Lieblingsgespräch von alten Familien. Strenge Pünktlichkeit in Rangverhältnissen. Anmaaßungen (955) einer absoluten Willkühr im Urtheilen, Entscheiden und Befehlen; mit vornehmer Erhabenheit über Gründe und Widersprüche. Etikettenmäßige Höflichkeit gegen Personen von gleichem Stande; gegen andere entweder unbemerkende Grobheit, oder steife Gnädigkeit. Rauhe Unfreundlichkeit gegen Untergeordnete; standesmäßiges Auffahren und Schelten. Hochmüthiges Betragen (958) gegen den nichtadelichen Stand; gänzliche Vermeidung seines Umganges. Verlegenheit mit Gelehrten und Künstlern; Unfähigkeit in vermischten Gesellschaften *) auszudauern. Aufgedunsene Herrlichkeit an Galatagen.

*) Den Ausdruck: reine Gesellschaften: hört man am häufigsten da, wo die Gefahr der Vermischung

am gröbten ist: z. B. in Provinzialstädten und in Bädern.

§. 982.

Ein Karakter des feinen Adelstolzes (980). Klugheit; Furcht vor der Satyre. Vorspiegelung einer gänzlichen Erhabenheit über die Vorurtheile des Adels. Größere Eitelkeit (926), furchtsamere Ansprüche, weniger selbsttäuschende Einbildung (929), lebhafterer Ehrgeiz (938), künstlichere Prahlerey (941), besonders mit Hofverbindungen und Protektionen; größere Anstrengung des Aufwandes; weniger Hoffarth (949) und süßere Eigenliebe (952), mehr versteckter und mehr nach den Umständen sich bequemender Hochmuth (958), als in dem vorigen Karakter. Gesuchte Artigkeit, besonders gegen namhafte Gelehrte und Künstler; mit dem sichtbaren Gefühl einer bemerkenswerthen Herablassung und Popularität. Feine und schnelle Uebersicht der Rangverhältnisse in jedem einzelnen Falle; verbunden mit der Fertigkeit die Grade der Ehrenerweisung und Höflichkeit genau darnach abzumessen (946). Große Geschicklichkeit in solchen Bezeigungen, welche gefallen und täuschen, ohne dem Adelstolz etwas

zu vergeben (946). Innige, wiewohl den Nichtadelichen nie eingestandene, Selbstzufriedenheit (952) in reinen Gesellschaften; Anmaaßungen (955) allenthalben, wo das Auge der Satyre nicht hinreicht. Viel Thorheit des guten Tons; vornehme den Adel bezeichnende und auszeichnende Sonderbarkeiten in Stellungen und Gebehrden, in der Stimme und Aussprache, in Manieren und Redensarten, und besonders in der häuslichen Einrichtung. Periodische Anwandlungen eines unverborgenen Hochmuths (958); vornehmlich in Verhältnissen, welche das Gefühl des Adels erhöhen. Aristokratische Verachtung der niedern Stände; hohe Ungerechtigkeit gegen die Unterthanen. Ungnädige Strafpredigten auf die Philosophie.

§. 983.

6. Der Weiberstolz (960). Sein Gegenstand ist, überhaupt, das Aeußerliche. Weiber, welche weder Welt, noch Natur haben, rechnen zum Aeußerlichen, wesentlich, nichts, als den Staat. Weiber, welche mehr Welt haben, als Natur, verstehen darunter Schönheit durch Putz erhöht, Lebensart und guten Ton.

Die aber, welche sich, (oft ohne Naturgefühl), auf die Natur verstehen, und über das, was man Welt nennt, hinwegsetzen, suchen das Aeußerliche in einer besondern, durch Schönheit reizender und durch geistreichen Natursinn interessanter gemachten, Artigkeit.

Das männliche Geschlecht wird von dem Weiberstolze durch diese Benennung, keineswegs ausgeschlossen. Vormals war besonders der, welcher in dem 986 §. geschildert wird, seinen Hauptzügen nach, sehr gewöhnlich unter den Hofleuten, wo er ein Symptom der Krankheit des guten Tons zu seyn pflegte; die mir aber doch bey weitem nicht so bedenklich scheint, als die jetzt, beynahe in allen Ständen, einreißende Seuche des schlechten Tons.

§. 984.

Nach dem obigen Eintheilungsgrunde giebt es dreyerley Arten des Weiberstolzes (983): den gemeinen, den vornehmen und den naturalistischen. Der erste geht, von den wohlhabenden Bürgerklassen, bis zu den halbvornehmen Ständen. Der zweyte erstreckt sich so weit, als der Anspruch auf den Namen einer Dame; also bis zu den Familien der höher gestimmten Kaufleute. Der dritte kleidet am besten die Frauen und Töchter vermögenloser Gelehrten; insbesonders der Philosophen und Dichter.

§. 985.

a. Ein Karakter des gemeinen Weiberstolzes (984). Gänzlicher Mangel an Kultur und an Witz, an Grundsätzen und Gesinnungen. Armselige Eitelkeit (926). Viel dünkende, mit gemeinem Rangstolz (977) vermischte Einbildung (929), auf das Recht sich vornehm zu kleiden. Kleinstädtisch wetteiferndes Staatmachen *); ängstvoll nachahmender Modegeist, durch einen Ehrgeiz angestrengt (938), der sich die wesentlichsten Bedürfnisse des Lebens aufopfert. Selbstmißtrauisches Streben nach Bemerkung. Verleumderischer, schadenfroher Neid gegen schönere, oder kostbarer sich kleidende Weiber; zumal wenn sie, in Ansehung des Standes, gleich, oder weniger sind. Anhängisches Zuvorkommen gegen das männliche Geschlecht, ohne Buhlerey. Prahlende Erzählungen (941) von dem reichen Kleidervorrath. Ungesittete Argwöhnlichkeit beym Anschein des zurückgesetzten Stolzes (946); einmal in kraftlosem Aergerniß verkränkt, ein andermal geäußert in kreischendem Zorn und von nie ruhender Feindseligkeit befolgt. Eheliche Eifersucht. Kindisches Selbstgefallen und schwerfällige Aufgeblasenheit

im Staate. Sprachloser Hochmuth in Gesellschaft; beredte Zänkerey im Hause. Verächtliches Herabsehen (958) auf Weiber, die nicht halbvornehm genug sind, um sich ganz vornehm zu kleiden. Wegwerfende Vertraulichkeit mit Weibern der niedrigern Klasse.

*) Staat ist bey den Weibern etwas ganz anders, als Putz. Jener soll nur Stand, oder Wohlhabenheit ankündigen: dieser hat den Zweck die weibliche Schönheit zu erhöhen, oder, wo sie fehlt, ihre Stelle zu vertreten.

§. 986.

b. Ein Karakter des vornehmen Weiberstolzes (984). Munterkeit des Temperaments. Keine weibliche Geisteskultur, als die, welche durch französische Erziehung und Weltumgang erlangt wird. Hohe Meinung von der Alleinwichtigkeit der Dinge, die zum Aeußerlichen gehören (934); mehr durchdachte, als gedankenlose Geringschätzung der wesentlichen Vorzüge des Menschen. Mühsame Pflege der verblühenden Schönheit und Jugend; sorgfältiger Putz. Repräsentirende Feyerlichkeit in großen Gesellschaften; manierierte Artigkeit in kleinen Zirkeln. Viel Ton und wenig Natur. Galante

Hofhaltung im Hauſe. Strenge Pünktlichkeit in den Regeln der Lebensart. Uebelgeſinnter Neid gegen mehr bemerkte und von dem erſten Geſchlecht mehr geſuchte Frauen. Unverſöhnliche Bitterkeit gegen Männer, welche durch Vernachläſſigung kränken. Koketterie ohne Empfindung; anſpruchvoller Tanz, ohne Luſt. Vollſtändige Zufriedenheit in dem Umgange mit Männern welche die Form des Cavaliers, und mit Weibern, welche die Form der Dame haben; ohne Rückſicht auf Werth und Unterhaltung. Leichtſinniges Aufhalten über Perſonen von ſteifern Sitten. Uebelbehagen in teutſch-geformten Geſellſchaften; ſprachloſer Hochmuth gegen Gelehrte. Unbemerkendes Herabſehen auf alle, welche nicht von dem Orden des guten Tones ſind.

§. 987.

e. Ein Karakter des naturaliſtiſchen Weiberſtolzes (984). Sanguiniſches Temperament durch Empfindſamkeit, nach Willkühr, melankoliſiert. Ausdruckvoller Blick; theatraliſche Grazie im Anſtand; reizender Anzug, zuſammengeſetzt aus der griechiſchen Antike, und

der französischen Souverette. Gelehrter Verstand; zwanghafte Bücherſprache; vorlauter Witz; koketter Muthwille. Schlanker Tanz, anspruchvolles Singen. Uebelbehagen in weiblicher Gesellschaft; Wohlgefallen an genialischen Männern. Hindrängen zu Gelehrten und Künstlern. Unbedingtes Streben nach Bemerkung. Schwärmerey theils aus Temperament, theils aus Affektazion. Willigkeit zur platonischen Liebe. Geschicklichkeit zu Romanhändeln; leichtsinnige Moral, mit der Komodie der Tugend.

§. 988.

7. Der Genieſtolz (960). Sein Gegenſtand ist, im Allgemeinen, genugsam bestimmt durch das Wort. Es giebt einen eiteln, und einen übermüthigen Genieſtolz. Jener beruht in dem unbefugten Ehrgeiz, mittelmäßige Talente für Genie geltend zu machen. Dieſer ist das, was jener scheinen will, wirklich. Aber das Selbſtbewußtſeyn macht ihn übermüthig.

Diese Art des Stolzes, als ein für sich beſtehendes Objekt der Ehrbegierde, ist dem männlichen Geſchlecht ausſchließend eigen. Die Weiber behandeln ihn bloß als ein Mittel des Weiberſtolzes; d. h. ſie erwerben sich Talente und zeigen ſie, eigentlich

nicht, um als Genies zu gelten, sondern um ihren Reizen ein gröſseres Interesse zu geben, und den Männern zu gefallen: es ist das bey ihnen eine Art von geistigem Putz. Weiber, welche aus Musik, Poesie, Litteratur, u. s. w., einen ganz eigenen, von der Kunst zu gefallen abgesonderten, Gegenstand der Eitelkeit machen, sind äuſserst selten; und die, welche diese Seltenheit an sich haben, hören eben damit auf Weiber zu seyn.

§. 989.

a. Ein Karakter des eitelen Genieſtolzes (988). Einbildungskraft ohne Originalität; Witz ohne Wahrheit; Talent ohne Kritik. Kleinliche Eitelkeit (926). Weniger Einbildung, als Dünkel (929); öftere Schwermuth in dem Gefühl der Mittelmäſsigkeit. Beständiges Streben nach Bemerkung. Schlaues Trachten nach Rezensenten-Lob. Zudringliches Vorlesen und Declamieren; immerwährendes Spiel der Prahlerey (938), bald in ruhmredigen Erwähnungen des erlangten Beyfalls, bald in groſsthuender Ausstellung des unbedeutenden Talents und erschlichenen Ruhms. Kraftlose Empfindlichkeit (943) gegen verdiente Erniedrigung, von furchtsamer Feindschaft befolgt. Leichtsinniges Satyren-Geschwätz über alle Menschen und menschliche Dinge, die der Form des Geschmacks er-

mangeln; unbesonnene Herabwürdigung der ernsteren Gelehrsamkeit; pedantisches Klaggeschwätz über Pedanterey (938). Süßes Vergnügen in dem Genuß des Lobes; herber Schmerz bey den Züchtigungen des Tadels (952). Schüchterne Arroganz (955); Dreustigkeit nur gegen Halbkenner.

§. 990.

b. Der übermüthige Genieſtolz (988) beſteht in einer, durch das mehr, oder weniger gegründete Bewußtſeyn des Talents und durch den Beyfall des Zeitalters, trunken gewordenen Selbſtgenugſamkeit (949); die am Ende alle Schranken vergißt und, in dem Machtbefugniß des Genies, ſich berechtigt glaubt, in ihren Werken, zu den ſonderbarſten Ueberſpannungen des Geiſtes, ſo wie, in der Litteratur und Kritik, zu der unbeſchränkteſten Willkühr.

§. 991.

Die vornehmſten Eigenſchaften des übermüthigen Genieſtolzes (990) ſind: Ausgelaſſene Originalität, nicht immer durch das Genie vor dem Unſinn geſichert; muthwilliger Hang zum Paradoxen und Unerhörten. Einſeitige Würdi-

gung des litterarischen Verdienstes; wegwerfende Geringschätzung aller Talente und Werke, welche die selbstgewählte Form nicht haben. Entschlossene Begünstigung bewundernder Partheygänger und nachahmender Stümper; unversöhnliche Rachgier gegen den entferntesten Anschein des Widerspruches und Tadels. — Der moralische Grund dieses Stolzes ist: Rauheit des Karakters — oft ohne Festigkeit; Unfreundlichkeit der Sitten; Unfähigkeit zu Wohlwollen und Hochachtung; heimtückische, schadenfrohe Laune; Wohlgefallen am Krieg und Streit und ein gewisser litterarischer Renommisten-Sinn, der überall Händel sucht und, in dem Reiche der Gelehrsamkeit und des Witzes, nicht sowohl herrschen will, als wehthun und unterdrücken. Daher absprechende Rezensenten-Grobheit; ehrenräuberische Journalisten-Komplotts und sarkastische Bubenstücke der zum Pasquill gemißbrauchten Satyre: ohne Schonung der achtungswerthesten Verdienste und mit lachender Hinwegsetzung über den Verlust des selbsteigenen moralischen Kredits.

Diesen schändlichen Ton hat, in der teutschen Litteratur, zuerst Klotz angegeben. Wie ragt nicht auch

hier Lessing über ihn hervor! dessen Kritik, wenn sie gereizt wurde, zuweilen wohl auch schlimm, aber doch nie, in der eigentlichen moralischen Wortbedeutung, boshaft, vielweniger mit Pasquillanten-Schmuz besudelt war.

§. 992.

g. Der Schulstolz (960). Sein Gegenstand ist die wissenschaftliche Gründlichkeit. Diese nun wird gesucht 1) für alle Wissenschaften überhaupt, in der alten Gelehrsamkeit; namentlich in den sogenannten Humanitäten; 2) für jede Wissenschaft besonders, in festen Prinzipien und in der Anordnung des Systems; mit andern Worten, in der richtigen Methode. Daher zweyerley Arten des Schulstolzes: der altgelehrte und der methodische.

§. 993.

a. Ein Karakter des altgelehrten Schulstolzes. Gänzliche Entfremdung von allem philosophischen Sinn. Nie zergliederte Ideen von der Alleinwichtigkeit der Schulwissenschaften in der Welt; ohne Einsicht ihres Zusammenhanges mit praktischen Zwecken. Mürrisches Eifern für die Gründlichkeit, ohne einige Erklärung des Begriffs. Immerwährendes Schelten

auf Ignoranz und Barbarey. Herabsetzung der wichtigsten Natur- und Rechts- Staats- und Polizey- Kenntnisse, sofern sie ohne alte Gelehrsamkeit bestehen. Lateinisches Phrasen-Geschwätz von den Griechen und Römern, ohne eine Ahndung ihrer Vorzüge. Ernstliche Zufriedenheit mit schwergelehrten Männern, wenn sie weder Geist, noch Geschmack besitzen; unüberwindliche Abneigung gegen Philologen, welche dieser Eigenschaften nicht ermangeln. Bittere Verachtung der teutschen Sprache und Poesie; Lust an elenden lateinischen Versen, wenn sie nur richtig sind auf den Füßen. Schriftstellerische Prahlerey in kritischen Subtilitäten und reich geschmückten Noten. Wohlgefallen an den Zeichen der Celebrität: an Rezensionen, an ausländischen Korrespondenzen, Diplomen, Ordenszeichen und fürstlichen Geschenken und Belobungen. Seltsame, mit Universitäts-Dünkel verwebte Ideen von dem, was dem Ansehen eines Gelehrten gemäß und zuwider ist. Kleinstädtischer Rangstolz gegen den Kaufmannsstand; unbemerkende Geringschätzung der Künstler. Lateinische Klagen über die Entfernung der heutigen Gelehrten von den höhern Geschäften des

Staates, und von dem Umgange der Fürsten, unterstützt durch ganz fremdartige Beyspiele des Alterthums. Wunderbare Foderungen von Vorzug und Auszeichnung; verbunden mit der Schwachheit, jede unbedeutende Aeußerung der Großen als Hochschätzung der Wissenschaften zu preisen.

§. 994.

b. Der methodische Schulstolz (992), rühmt sich in der Wissenschaft, die sein Gegenstand ist, der einzig wahren Methode. Er beruhet, gewöhnlich, in einer selbstdenkenden Einseitigkeit des Systems; bey der er ganz vergißt, eines theils die Möglichkeit, dasselbe Ziel zu erreichen auf ganz verschiedenen Wegen; anderntheils die Schwierigkeit, die alleinwahren Prinzipien einer Wissenschaft zu erfinden und zu beweisen und die alleinrichtige, keiner Nachhülfe bedürfende Anordnung zu wählen. Daher die selbstgefällige Meinung, daß durch die aufgestellte Methode, die Wissenschaft erst ihr wahres Daseyn erhalte; eine unduldsam verfolgerische, bald mit Spott, bald mit grober Arroganz gewaffnete, Herabwürdigung derer, welche sie nicht anerken-

nen; die pedantische Besorgniß, daß, ohne sie, alles in dem Gebiete dieser Wissenschaft verlohren und durch die Andersdenkenden das größte Unglück verhängt werde; und ein lächerlicher Enthusiasmus, der die ganze Welt zur Theilnehmung auffodert und das Interesse des Autors oder Professors darstellt, als eine Angelegenheit des Menschengeschlechts.

Zu diesem methodischen Schulstolz können nur diejenigen Wissenschaften Anlaß geben, deren Prinzipien a priori, aus theoretischen, oder praktischen Begriffen, bestimmt werden. Dahin gehören vorzüglich die Medizin und die Philosophie. Die Prinzipien der Physik, Theologie und Jurisprudenz, sind, das abgerechnet, was selbst Philosophie darinn ist, empirischen Ursprungs.

§. 995.

9. Der philosophische Stolz (960). Sein Gegenstand ist nicht philosophisches Wissen, sondern philosophisches Denken und Leben.

§. 996.

Ein Karakter. Melankolisches Temperament (852). Natursinn durch die Philosophie gebildet und durch ästhetische Empfindsamkeit erwärmt. Richtige Ansicht der Welt und des

menschlichen Lebens; ungetäuschte Beurtheilung des Werthes der Dinge. Poetische Schwermuth über die Leiden der Erde; warmer Enthusiasmus für Menschenwohl; freymüthige Anklage der Thorheiten und Ungerechtigkeiten, welche dasselbe hindern. Mißfallen an der bürgerlichen Verfassung bis zur Vergessenheit ihrer wesentlichsten Wohlthaten; Uebelwollen gegen die Fürsten; Antipathie gegen die Vornehmen; Haß gegen die Geistlichkeit. Lobpreisung des Naturstandes; jovialisches Privatleben; frohe Einsamkeit. Verachtung des Sittenbrauchs; selbstgewählte, über alle Beurtheilung hinausgesetzte Lebensweise. Mäßigkeit, Häuslichkeit, Simplicität. Widerwille gegen die große Welt; kaltes, verächtliches Betragen gegen die, welche ihr angehören; verbunden mit der bittersten Satyre über ihre convenzionellen Thorheiten. Menschenliebe nur gegen Geringe und gegen Kinder; und auch gegen diese mehr die Liebe eines Schöpfers, als eines Mitmenschen. Feste Treue in der Freundschaft; schwärmerische Zärtlichkeit in der Liebe; unbeschränkte Dienstfertigkeit, selbstvergessene Freygebigkeit. Muthiger Unternehmungsgeist; unbezwinglicher Eigenwille. Leb-

hafter Zorn; verachtender Haß. Keine andere Art des Stolzes und, auch in dem Stolze des Karakters, weder Eitelkeit (926), noch Ehrgeiz (938) und Prahlerey (941): destomehr Selbstbewußtseyn (953) und Ehrgefühl (944); verbunden mit einer philosophischen Pedanterey (934), welche, unbekannt mit den Verhältnissen der wirklichen Welt und fern von praktischen Hinsichten, alles nach theoretischen Ideen der Philosophie geformt wissen will und, eben darinnen selbst, der Philosophie ermangelt.

§. 997.

10. Der moralische Stolz (960) besteht in ernstlich gemeinten, oft mit selbsttäuschender Einbildung (930) verbundenen, Ansprüchen auf die Kenntniß und Ausübung der allein wahren Tugend.

§. 998.

Ein Karakter. Hektisches Temperament (864). Umnebelter Verstand; gänzlicher Mangel deutlicher Begriffe von dem Wesen der Tugend. Aberglaube und Andächteley; fanatische Liebe zur Gottheit, ohne Liebe zum Menschengeschlecht. Ueberspannte Grundsätze von der Nichtigkeit des gegenwärtigen Lebens und von der

moralischen Schädlichkeit seines Genusses. Unduldsames, verfolgerisches Klaggeschrey über die Bosheit und Lasterhaftigkeit des grösseren Theils der Menschen. Impotenz zum sinnlichen Vergnügen, sich selbst zur Tugend angerechnet. Schnelle, schwachsinnige Zuneigung gegen gleichdenkende Personen, und besonders gegen verfinsterte, eifernde Schriftsteller. Lichtscheuer Haß gegen die Philosophie; vermessene Urtheile über nie gelesene, oder nie verstandene Bücher. Frömmelnde Entfernung von der Welt und ihren Sitten; affektiertes Moralgeschwätz. Beschränkung der Tugend auf so genannte Pflichten gegen Gott. Selbsttäuschende Zulassung des Stolzes und Geizes; gezierte, einzelnen Fällen vorbehaltene Demuth; mürrische Mildthätigkeit. Klostermäßige Kinderzucht; beschwerlicher Eigensinn im Hause und in Geschäften. Moralischer Despotismus in der Polizey. Gesuchte, mit moralischen Sentenzen verzierte Leutseligkeit; oft unterbrochen durch mürrische Laune.

§. 999.

Der geistliche Stand enthält sehr viel Veranlassung, theils zu dem moralischen Stolze

selbst, theils zu der äußerlichen Nachahmung seiner wesentlichsten Grundsätze und Sitten. In beyden Fällen empfängt er mehr Zuversichtlichkeit durch die Voraussetzung, daß diesem Stande entweder wirklich zukomme, oder doch zugestanden werde, eine nähere Verbindung mit der Gottheit und eine darinn begründete Erhabenheit und Herrschaft über andere Menschen.

§. 1000.

Auf eine sonderbare Weise vermischt sich oft mit diesem Stolze (999), wenn er durch höhere Kirchenämter einen irdischen Schwung empfängt, mehr oder weniger Rangstolz. Aus dieser Mischung wird der geistliche Stolz.

§. 1001.

Hauptzüge des geistlichen Stolzes (1000) sind: außer denen, welche von dem moralischen Stolz entweder wirklich abstammen, oder durch die Kunst nachgeahmt werden (999): Ein allenthalben Ehrfurcht erwartendes Betragen. Inniges Wohlgefallen an kirchlichen Würden und Titeln und an dem Range, den sie ertheilen. Ansprüche auf Weltgebrauch und Lebensart, als auf eine in dem geistlichen Stande merkwürdige

Erscheinung. Herablassende Freundlichkeit; affektierte Leutseligkeit; seegnende Grüße; gesalbte Glückwünsche und Condolenzen. Unnatürlicher Ton der Freude und des Scherzes; und allenthalben der Schein einer bewundernswerthen Herablassung zu der menschlichen Denkart und Lebensweise. Priesterlicher Despotismus in der Lehre und Kirchenzucht.

Anhang
zum ersten Hauptstück.
Von einigen Neigungen gegen die Menschen, sofern sie mit den drey Hauptneigungen zusammenhangen.

§. 1002.

Die Förderniſſe und Hinderniſſe der in dieſem Hauptſtück abgehandelten drey Neigungen (797) und der ihnen untergeordneten *) beruhen, groſſentheils, in den Geſinnungen und Handlungen der Menſchen, mit welchen wir leben.

*) Mit den untergeordneten Neigungen meine ich die, welche in den drey Hauptneigungen enthalten und, bald als Arten, bald als Eigenſchaften derſelben, aufgeführt worden ſind. So ſind z. B. die Neigung zum Zeitvertreib, die Geſchlechtsluſt, untergeordnet der Sinnlichkeit; die Kargheit, die Gewinnſucht, dem Geize; die Ehrbegierde, die Eigenliebe dem Stolze, u. ſ. w.

§. 1003.

Die Folgen dieſes Verhältniſſes (1002) ſind einige beſondere eigennützige Neben-Neigungen

gegen die Menschen; sofern die Menschen jene wesentlichen Neigungen entweder befördern, oder hindern. Freundschaft und Liebe; Eifersucht, Feindschaft, Rachgier und Haß.

Weil man diese Neben-Neigungen nicht in ihrem wahren Verhältnisse zu betrachten gewohnt war: so hat man sie unter den Affekten aufgeführt; wo sie gar nicht hin gehören. Ich habe diesen Fehler selbst, auch in der N. Anthropologie, begangen.

§. 1004.

Freundschaft (1003), in der weitern Bedeutung des Worts *), ist ein durch das Interesse des Naturtriebes anempfohlenes Wohlwollen; vermöge dessen wir aufgelegt sind, Gutes zu gönnen und selbst zu erweisen Menschen, deren Gesinnungen und Handlungen mit unseren Neigungen übereinstimmen und die Zwecke derselben nicht zu hindern, sondern vielmehr zu befördern scheinen (1002). In diesen Begriff der Freundschaft ist mit eingeschlossen die Dankbarkeit.

*) Freundschaft in der engeren Bedeutung schließt die Liebe in sich.

§. 1005.

Die Freundschaft (1004), in diesem Zusammenhange mit dem Interesse der Neigungen

(1003), ist bloß ein Mittel der Selbstliebe. Sie entsteht weder aus Gutherzigkeit der Sympathie (520), noch viel weniger aus Wohlwollen der Vernunft *). (s. d. III. Hauptst.)

*) Nicht aus Wohlwollen der Vernunft: d. h. nicht aus der Pflicht. Aber in einer andern Bedeutung kann das dabey zum Grunde liegende Wohlwollen, vernünftig genannt werden; sofern die Neigungen deren Interesse die Freundschaft sucht, wenn auch nicht ganz richtig, vernünftige genannt werden. Anm. z. 823. §.

§. 1006.

Wenn die Freundschaft aus der Sympathie entsteht (1005), oder aus Wohlgefallen an Vollkommenheit: *) so gehört sie zu den Neigungen der moralischen Sinnlichkeit (823); also zu den Hauptneigungen selbst und nicht zu den Nebenneigungen (1003).

*) Nämlich: wenn der Grund der Freundschaft nicht bloß dieser ist, daß ihr Gegenstand meine eigennützigen Neigungen befördert; sondern daß er moralische Vollkommenheit besitzt.

§. 1007.

Die Liebe (1003), in der weiteren Bedeutung, und betrachtet in dem angewiesenen Zusammenhange mit dem Interesse der Hauptneigungen (1002), ist ein Streben nach näherer

Verbindung mit Menschen, welche durch eine nähere Verbindung, vermöge ihrer persönlichen Annehmlichkeiten, den Genuß der Neigungen erhöhen; z. B. die Freuden des Wohllebens und andere Freuden der Sinnlichkeit (801 — 823.); die Freuden der Ehre und des Besitzes.

§. 1008.

Wenn die Liebe nach der Verbindung mit Menschen strebt, deren nähere Verbindung an sich selbst angenehm ist, vermöge ihrer persönlichen Annehmlichkeiten (1007); oder wenn sie auf Personen des entgegengesetzten Geschlechts gerichtet ist: dann gehört sie, in dem ersten Falle, zu den ästhetischen Neigungen der Sinnlichkeit (821); in dem andern zu der Geschlechtsneigung (815); in beyden Fällen zu den Hauptneigungen selbst.

§. 1009.

Es ist eine sehr begreifliche Folge der mit dem Interesse unserer Neigungen (1003) zusammenhangenden Liebe (1008), daß uns Eigenschaften und Gesinnungen, welche mit unsern Neigungen einstimmen und den Genuß derselben befördern, persönliche Annehmlichkeiten zu seyn

scheinen. So werden oft die unangenehmsten Menschen geliebt: z. B. von dem Sinnlichen wegen ihrer Gastfreyheit; von dem Geizigen wegen ihrer Freygebigkeit; von dem Stolzen wegen ihrer Schmeicheley, Biegsamkeit und karakterlosen Willigkeit alles zu thun, was man wünscht.

§. 1010.

Eine wesentliche Eigenschaft der Liebe (1008) ist die Gefälligkeit: ein Bemühen, die, welche wir lieben, uns näher zu bringen und in Verbindung mit uns zu erhalten, durch Annehmlichkeiten unserer Person und unseres Betragens.

§. 1011.

Je sicherer die Liebe in Ansehung ihres Gegenstandes ist; desto unbesorgter ist ihre Gefälligkeit (1010). Große und Reiche wenden, um sich die Verbindung ihrer Günstlinge zu erhalten, oft kein anderes Mittel an, als Geschenke und, wenigstens für sie selbst, unbedeutende Willfahrungen.

§. 1012.

Durch das Vergnügen an näherer Verbindung, und durch die davon abhangende Gefällig-

keit (1010) unterscheidet sich die Liebe von der Freundschaft (1004). Daher beweisen Gesinnungen, Handlungen und Dienstleistungen des Wohlwollens nichts dafür, daß man einen Menschen liebe. Wohlwollen und Freundschaft können auch gegen Personen statt finden, mit denen uns jede nähere Verbindung unangenehm und beschwerlich ist (1007).

§. 1013.

Die Freundschaft und die Liebe — beyde wollen verpflichten: jene zu einer gewissen Abhängigkeit, in Ansehung der Gesinnungen und Handlungen; diese noch außerdem zur persönlichen Gunst und zur nähern Gemeinschaft (1007).

§. 1014.

Eifersucht (1003) ist eine Abneigung gegen das Glück anderer, sofern es das unsrige mehr, oder weniger übertrifft; verbunden mit dem Bestreben, ihnen jeden Vorzug abzugewinnen.

§. 1015.

Glück (1014) heißt hier soviel als der angenehme Erfolg irgend einer Neigung. Daher bezieht sich die Eifersucht auf alle Neigungen

ohne Ausnahme. Jedoch kann darüber gestritten werden, ob nicht der höchste Grund derselben enthalten sey in dem Stolze.

Die, welche die Eifersucht auf die Geschlechtsliebe einschränken, machen den Begriff gar zu enge.

§. 1016.

Die Einwendungen, welche der Antimoralismus (713), aus den natürlichen Anlagen zur Eifersucht, erhebt gegen die moralische Güte des menschlichen Karakters, müssen angesehen werden aus den §. 1021. ff. über Feindschaft und Rachgier enthaltenen Erörterungen.

§. 1017.

Die Unfähigkeit zur Eifersucht ist öfter Einfalt und Gedankenlosigkeit, als Tugend.

§. 1018.

Feindschaft (1003) ist eine Abneigung gegen das Glück und den Wohlstand derer, welche, vermöge ihrer Gesinnungen und Handlungen, unsere Neigungen entweder nicht befördern, oder unmittelbar hindern, und daher, naturmäßig, angesehen werden als unsere Feinde.

§. 1019.

Die Feindschaft (1018) bemüht sich, die Glückseligkeit und Wirksamkeit ihres Gegenstandes zu hindern und zu beschränken, d. h. den Feind zu entkräften und zu überwinden: theils vertheidigend, theils angreifend; entweder durch physische Gewalt, oder durch andere, von dem Witz erfundene und von der List bedeckte, Maaßregeln.

§. 1020.

Rachgier (1003) ist eine Neigung zu der Bestrafung des schon überwundenen Feindes.

§. 1021.

Der Zweck der Rachgier (1020) ist das Leiden des überwundenen Feindes (1019); sofern es ein Ersatz zu seyn scheint des von ihm erlittenen Unrechts und zugleich ein Mittel seine Kraft, zu fernerer Gewaltthätigkeit, ganz zu schwächen.

§. 1022.

Die in den wilden Völkern herrschenden feindseligen Neigungen beweisen nichts für den Antimoralismus (713); weil der Stand der Wildheit nicht der wahre Naturstand (722),

folglich die Moralität der Wilden kein Maaßstaab ist für die Moralität des Menschengeschlechts; aus den §. 1023 — 1026. angeführten Gründen.

§. 1023.

Feindschaft und Rachgier sind, in dem Stande der Wildheit (1022), die natürlichen Werkzeuge des Triebes der Selbsterhaltung, für den, bey allen Angriffen und Verletzungen, ganz allein auf seine Kräfte hingewiesenen Menschen. Nothwendig also muß er seine Feinde verfolgen, bestreiten und auch, wenn sie schon in einem gewissen Grade überwunden sind, durch zugefügte Leiden, zu künftigen Angriffen theils ungeneigt, theils unfähig zu machen suchen. In der bürgerlichen Verfassung vertritt die richterliche Gewalt die Stelle der Feindschaft und Rachgier. Dadurch wird aufgehoben die natürliche Zweckmäßigkeit und die moralische Zulässigkeit dieser Neigungen.

§. 1024.

In dem Stande der Wildheit (1022) werden Schonung des Feindes und Verzeihung verachtet als Feigherzigkeit. Dadurch erlangt der

unverfolgte und unbestrafte Feind mehr Kraft zu ähnlichen Anfällen. In der bürgerlichen Verfassung ist die Schonung des Feindes ohne Gefahr, und die Verzeihung rühmlich. Der Beleidiger kann dadurch nichts gewinnen, und der Beleidigte nichts verlieren.

§. 1025.

Die Grausamkeit, mit welcher wilde Völker die Feindschaft und Rachgier zu behandeln pflegen, steht in einem richtigen Verhältniß mit der natürlichen Fühllosigkeit und zum Hohn sprechenden Trotz geübten und abgehärteten Unbiegsamkeit der Ueberwundenen. Dazu kommt die Nothwendigkeit sich in Furcht zu setzen.

§. 1026.

Eine Art der Rachgier, welche, unabhängig von dem Zwecke der Sicherheit (1023), die Leiden des Feindes, als eine Lust beabsichtigte, ist kaum in einzelnen Beyspielen der Unmenschlichkeit wirklich: vielweniger darf sie angesehen werden als eine natürliche Neigung in dem Karakter des Menschen (1022).

Feindschaft und Rachgier sind hier in dem allerweitesten Umfange zu verstehen. Und da haben diese

Neigungen nicht bloß diejenigen Personen zum Gegenstande, welche die Sicherheit unsers Eigenthums und Lebens in Gefahr setzen; sondern alle, deren Gesinnungen und Handlungen mit unseren Neigungen streiten. In dieser weitern Bedeutung sind unsere Feinde auch die, welche andere Grundsätze haben, als wir; die Gegner unserer Meinungen, Systeme u. s. w. Die Geschichte der Kirche und der Philosophie hat diese weitere Bedeutung des Worts, zu allen Zeiten, gerechtfertigt: und die Verhältnisse des täglichen Lebens rechtfertigen sie noch jetzt.

§. 1027.

Der Haß (1003), in allen Rücksichten das Gegentheil der Liebe (1007), ist eine Abneigung gegen Menschen, deren persönliche Unannehmlichkeiten irgend eine Art des Genusses unserer Neigungen mindern, oder stöhren.

Das Wort Haß wird hier in der allgemeinsten Bedeutung genommen.

§. 1028.

Wenn der Haß, ohne Rücksicht auf gehinderten Genuß der Neigungen (1027), bloß aus der persönlichen Unannehmlichkeit seines Gegenstandes entspringt; dann bezieht er sich auf die ästhetischen Neigungen der Sinnlichkeit (S. 821), und gehört also zu den Hauptneigungen selbst (1006).

§. 1029.

§. 1029.

Wesentlich ist mit dem Hasse verbunden das Bestreben, seinen Gegenstand von sich entfernt zu halten (1010).

§. 1030.

Der Haß (1027) hat viel Analogie und eine nahe Verwandtschaft mit dem Ekel. Daher bedeutet häßlich oft so viel, als widrig.

§. 1031.

Der Haß (1027) ist so unterschieden von der Feindschaft (1018), daß ein niederer Grad desselben, der den Namen des Hasses ganz ablegt*), sogar mit der Freundschaft (in der obigen Bedeutung 1004) bestehen kann. Daher beweiset die Freundschaft nichts für die Liebe (1012).

*) Man hat in der teutschen Sprache kein Wort, um die Abneigung auszudrücken, die man gegen einen, vielleicht außerdem geachteten, Menschen empfindet, wenn z. B. von Umgang und gesellschaftlicher Verbindung die Rede ist.

§. 1032.

Sehr leicht erscheint der Selbstliebe das Uebelwollen eines Feindes, als eine Widrigkeit

(1027) seiner ganzen Person. Daher geht die Feindschaft eben so leicht über in Haß, als die Freundschaft in Liebe (1009).

---

§. 1033.

Merkwürdig, für die Moralphilosophie, ist das Spiel der Ideenverbindung, in dem Uebergange jener Neigungen und Abneigungen (1003) von ihren ursprünglichen Gegenständen zu andern, damit in der Vorstellung zusammenhangenden. So werden z. B. Freundschaft und Liebe, Feindschaft und Haß leichter übergetragen auf die Kinder, als von den Kindern auf die Eltern: leichter von dem Manne auf die Frau, als von der Frau auf den Mann. Die Eifersucht bleibt ganz bey ihrem Gegenstande.

Die Verwechslung der Wörter: Neigung, Leidenschaft, Begierde, Gemüthsbewegung, Affekt (s. §. 1037.), hat, natürlicher Weise, die Verwirrung der Begriffe selbst zur Folge gehabt. Wirklich findet man, noch in den Systemen der neuen Peripatetiker, den Unterschied unter Neigungen und Gemüthsbewegungen nicht deutlich ausgedrückt. Die letztern nennen sie bald Affekten, bald Begierden, bald Leidenschaften. Sie gehen über ihren so genannten appetitus sensitivus oberflächlich hinweg, reden von

seinen begehrenden und verabscheuenden Aeußerungen, und leiten sie daraus her, ohne zu zergliedern, was dieser appetitus sensitivus, (der naturmäßige Wille 784, 786) in sich enthält. Christian Thomasius ist der erste, der die drey Hauptneigungen, nach einem richtigen Eintheilungsgrunde, sondert und als die Quelle der Gemüthsbewegungen aufstellt. Aber auch er vermengt zuweilen diese mit jenen. — Die Nebenneigungen, die ich in diesem Anhange abgehandelt habe, werden, auch von den neusten Moralphilosophen, häufig mit den Affekten verwechselt: z. B. die Feindschaft, die Rachgier, der Haß: da sie doch offenbar, zuförderst, als ruhende Neigungen und, wenn ein Affekt sich mit ihnen verbindet, als Leidenschaften betrachtet werden müssen. Denn nie ist z. B. die Feindschaft an sich ein Affekt, sondern durch den Zorn, der ihr Feuer entzündet und bewegt. — Auch bey den Alten herrscht in dieser Materie eine ziemliche Verwirrung. In den Schriften des Plato hat man Mühe die drey Hauptneigungen zu entdecken. Er nennt sie zwar und weiset ihnen ihren Sitz in dem αλογῳ an; aber ihre Quellen und ihr Verhältniß gegen den Grundtrieb der menschlichen Natur giebt er nicht nur sehr unbestimmt, sondern auch unrichtig an. So sollen die Wollust und das Streben nach Eigenthum, gleich als ob diese beyden Neigungen allein den Karakter der Eigennützigkeit hätten, gemeinschaftlich, in dem ἐπιθυμητικῳ oder φιλοχρηματῳ, die Ehrbegierde aber in dem θυμικῳ enthalten seyn. Das giebt eine ganz falsche Ansicht der Affekten und ihres Zusammenhanges mit den Neigungen, aus denen sie entspringen. Denn die heftigen, zornartigen Affekten werden ja eben so wohl durch die Wollust und

durch den Geiz, als durch die Ehrbegierde erregt. — S. außer den in der Anm. z. 395. §. aus dem Timäus angeführten Stellen, Rep. IX. p. 580. Tom. II. Aristoteles nimmt auf die drey Hauptneigungen nirgends eine feste, systematische Rücksicht; wiewohl er sie hin und wieder, und am deutlichsten da, wo er die drey Hauptirrthümer der Thoren, in Ansehung des höchsten Guts, anführt (Nicom. I. 3. Eudem. I. 4.) als Verirrungen des sinnlichen Willens andeutet. — Die Stoiker glauben Neigungen, als Anlagen zu gewissen Richtungen des naturmäßigen Willens, gar nicht; (damit hängt auch in ihrem System die Leugnung des Temperaments zusammen; Anm z. 841. §.): sie betrachten sie bloß von der Seite, von welcher sie Fertigkeiten sind (785). So leiten sie also, umgekehrt, die Neigungen aus den Gemüthsbewegungen her. Diese letztern vergleichen sie mit namhaften, jetzt regen Krankheiten (νοσηματα); jene mit kränklichen Leibesbeschaffenheiten (ἀρρωστηματα), welche davon zurückbleiben und nun wiederum, vermöge der damit verbundenen Schwäche, zu eigentlichen Krankheiten empfänglich machen. Cic. Tusc. IV. 10. ff. Diog. VIII. §. 113. So deutlich auch Cicero den Unterschied jener Wörter, durch morbus und aegrotatio (d. h. morbus cum imbecillitate l. c. 13.), ausdrückt: so wird doch, in der Hauptsache, damit ihr System nicht aufgeklärt. Denn nun läßt sich noch nicht bestimmen, was sie jedem dieser Begriffe unterordnen. Entschließt man sich aber auch zu einer der möglichen Auslegungen: so sieht man nur desto deutlicher, daß sie die Neigungen mit den Gemüthsbewegungen durchaus vermengen; z. B. Cic. l. c. 11.

§. 1034.

Wenn eine Neigung auf einen einzelnen Gegenstand bestimmt ist und die nun stärker und unwillkührlicher gereizte Thätigkeit des naturmäßigen Willens (338) in Affekten ausbricht (s. §. 1038, 1040): dann empfängt sie den Namen der Leidenschaft. s. §. 1040.

Zweytes Hauptstück.

Karakteristik der Gemüthsbewegungen.

§. 1035.

Gemüth *) wird das sinnlich-geistige Subjekt in dem Menschen genannt, sofern es ein naturmäßiges, Willensvermögen (337, 338) und davon abhängig, ein Empfindungsvermögen ist.

*) Daß Kant das Wort Gemüth (I. 27. Anm.) für das ganze geistige Subjekt überhaupt nimmt, also in dem Gemüthe den Verstand mit begreift: das ist dem Sprachgebrauche durchaus entgegen. Gemüthsbewegung, Gemüthsruhe, Gemüthslaune, Gemüthskarakter, ein gutes Gemüth — kurz alle davon abgeleitete Wörter, ohne Ausnahme, weisen nur auf Begehrungs- und Empfindungsvermögen hin.

§. 1036.

Willensbestrebungen und Empfindungen sind zwar immerfort rege in dem Gemüthe (1035), als Zustände. Wenn sie jedoch nicht verbunden

sind mit einem namhaften Grade der sinnlichen Lebhaftigkeit: so ist das Gemüth dennoch, ungeachtet ihres steten Wechsels, in Ruhe. Sind sie aber sinnlich-lebhaft: dann wird das Gemüth gleichsam bewegt, und sie empfangen den Namen der Gemüthsbewegungen. Die sinnliche Lebhaftigkeit hangt ab von der Lebhaftigkeit der Vorstellung, deren Wirkungen sie sind (I. 29, 33), und ist bezeichnet durch eine erhöhte Wirksamkeit des thierischen Körpers. Ihren höchsten Grund haben alle Gemüthsbewegungen in dem Grundtriebe (787) und in den von diesem abstammenden Neigungen (797).

§. 1037.

Es giebt Gemüthsbewegungen (1056) in dem Willens- und in dem Empfindungsvermögen. Jene sind Affekten, in der richtigern Bedeutung des Worts: diese werden nur, schlechthin, Empfindungen genannt. s. die Anm. z. 1114. §.

Durch welches Temperament jede Gemüthsbewegung begünstigt werde: das ist leicht aus der Temperamentlehre zu beurtheilen: auf jeden Fall gehören weitläuftige Erörterungen darüber nicht hieher.

Erster Abschnitt.

Von den Gemüthsbewegungen in dem Willensvermögen; oder von den Affekten.

§. 1038.

Die Definizion des Affekts ist, mit Beziehung auf den 1037. §. angedeutet durch die Ueberschrift. Jeder Affekt wird erregt durch eine ihm, als die reizende Ursache, vorangehende Empfindung — der Sinne, oder der Phantasie.

Welchen wesentlichen Antheil an den Affekten der thierische Körper nimmt: das versteht sich aus den obigen Lehrsätzen von der Sinnlichkeit des naturmäßigen Willens: §. 393 ff. Das Uebrige gehört in die Anthropologie. Ich habe also, vorsätzlich, hier nichts weiter davon erwähnt.

§. 1039.

Es giebt begehrende Affekten und verabscheuende. Die begehrenden beruhen in begehrenden Neigungen und Leidenschaften: aber die

verabscheuenden nicht allzeit in verabscheuenden; ob sie wohl selbst verabscheuend sind, in Verhältniß gegen die Dinge, welche die begehrende Neigung hindern: z. B. der Zorn.

§. 1040.

Von den Affekten (1038) sind zu unterscheiden: 1) die Gemüthsbewegungen (1036) überhaupt. Der Unterschied ist wie Art und Gattung: die Gemüthsbewegungen sind in dem Willens- und Empfindungsvermögen; die Affekten nur in dem ersteren. 2) Die Leidenschaften (1034): Leidenschaften sind, so lange sie bestehen, anzusehen als Fertigkeiten, welche periodisch ruhen: Affekten sind vorübergehende Zustände, welche vorhanden sind nur in ihrem Ausbruch.

Es mag wohl in der Art, wie ich Leidenschaft, Affekt und Gemüthsbewegung unterscheide, noch viel Willkührliches seyn. Allein wo der Sprachgebrauch, selbst der besten Schriftsteller, sorglos und unbestimmt ist: da ist, in der Bestimmung gleichdeutig scheinender Wörter, die Willkühr kaum zu vermeiden. Es kommt nur darauf an, welche Gründe sie haben. Herrn Eberhards Unterscheidungen (Synonymik, Art Affekt) weichen, zum Theil, von den meinigen sehr ab.

§. 1041.

Weil der Ausbruch der Leidenschaft allemal geschieht durch einen Affekt (1034): so wird, durch metonymische Wortversetzung, die ausbrechende Leidenschaft auch Affekt genannt, und der Affekt Leidenschaft, sofern er dieser den Ausbruch verleihet.

§. 1042.

Die Empfindungen, welche den Affekten allzeit vorangehen, als Reize (1038), gehören entweder an schon vorhandenen Leidenschaften (1040); oder sie entstehen durch gegenwärtige Eindrücke und Vorstellungen. Aber diese Empfindungen beziehen sich, am Ende, auf Neigungen (1030). Zu den aufreizenden Empfindungen verhält sich der Affekt, wie die Flamme zum Feuer; zu den Neigungen, wie das Symptom zur Krankheit.

---

§. 1043.

Die Anstrengung des Willensvermögens hat, in den Affekten, meistentheils kein Verhältniß gegen das vorgestellte Gut, oder Uebel.

§. 1044.

Die psychologische Ursache von der in den Affekten sich erweisenden Heftigkeit der Leidenschaften (1043), und zugleich von den sie umfangenden Täuschungen, ist enthalten: 1) in dem Scheine der unendlichen Größe des Gutes oder Uebels; indem sich vermöge der Ideenverbindung (I. 270, ff.), in der belebten Phantasie, an die Willensvorstellung anhängen a) alle bey dem Gegenstande vormals erfahrene, oder gedachte, b) alle mit ihm zufällig verbunden gewesene, c) alle durch Aehnlichkeit ihm verwandte angenehme, oder unangenehme Empfindungen; 2) in der öftern Wiederholung der Leidenschaft; wiefern, durch die jedesmal sich anhängenden Nebenideen, die Willensvorstellung verstärkt wird; 3) in der mehr belebenden und leichter täuschenden Neuheit und 4) in der Plötzlichkeit des Eindrucks der Willensvorstellung; 5) in dem entzündenden Reize des Widerstandes und Zwanges; 6) und vornehmlich, in der Einmischung der den Verstand umnebelnden und die Selbstmacht hinreißenden Empfindungen und Bewegungen des thierischen Körpers (1036).

§. 1045.

Die begehrenden Affekten (1039), und die ihnen zum Grunde liegenden Leidenschaften (1042) werden nicht so leicht geschwächt durch nachfolgende Erfahrungen der Unlust, als die verabscheuenden durch nachfolgende Erfahrungen der Lust: 1) weil des Gedächtniß überhaupt weniger behaltsam ist für jene, als für diese (532, 1. 1008); und die der Lust nachfolgenden Erfahrungen der Unlust, durch abermalige Erfahrungen der Lust, leichter verlöscht werden: 2) weil das Andenken an Erfahrungen der wesentlichen Unlust leicht geschwächt wird durch eine nachfolgende Lust, die dem Gegenstande gar nicht angehört, sondern sich an die Idee desselben angehängt hat, bloß durch Gleichzeitigkeit, oder Aehnlichkeit (1. 271, 275): 3) weil, in dem, durch eine angenehme leidenschaftliche Vorstellung, bewegten Gemüthe, die Phantasie aufgelegter ist zu angenehmen, als zu unangenehmen Rebenideen und Vorhersehungen.

---

§. 1046.

Dieser Abschnitt enthält, vermöge der obigen Eintheilung der Affekten (1039), zwey Lehren.

I.

Von den begehrenden Affekten.

§. 1047.

Begehrende Affekten (1039, 1046) sind lebhafte Thätigkeiten des Begehrungsvermögens, zur Unterstützung seines Strebens nach einem vorgestellten Gute. Dahin gehören: das Sehnen, die Lüsternheit, die Geilheit, der Enthusiasmus.

§. 1048.

Die begehrenden Affekten werden allzeit erregt durch bestimmte Empfindungen (s. §. 1120): sie haben also selbst einen bestimmten, einzelnen Gegenstand.

§. 1049.

Die begehrenden Affekten sind theils mehrern Neigungen gemeinschaftlich, theils einer einzigen eigenthümlich.

§. 1050.

Das Sehnen (1047), ein gemeinschaftlicher Affekt (1049), besonders der Neigungen der Sinnlichkeit (800 ff.), ist eine gewaltsame Anstren-

gung der Einbildungskraft, eine angenehme Vorhersehung zu beleben bis zu der wirklichen Empfindung (I. 131, 226) des darinn vorhergesehenen Vergnügens.

§. 1051.

Weil dieses Ziel des Sehnens (1050) einestheils oft ganz nahe scheint; anderntheils aber, durch die Einbildungskraft, nie zu erreichen ist: so wird das Sehnen schmerzhaft; um so mehr, je weniger die Hoffnung es aufrichtet; und wenn die Hoffnung täuscht, wird es befolgt von Betrübniß, oder von Unwillen.

§. 1052.

Die Lüsternheit (1047) ist ein eigenthümlicher Affekt (1049) der nach Annehmlichkeiten des Geschmackſinnes begierigen Gaumlust (801).

§. 1053.

Die Lüsternheit (1052) zeigt sich, in der stiller wirksamen Heftigkeit eines Affekts, nicht allein in Kindern, oder in Essern von Gewerbe, die, vermöge ihrer Stumpfheit und Geistesleere, eingeschränkt sind auf die Freuden der Tafel; sondern nicht selten auch in verständigen und

gebildeten Männern: aus dem bemerkenswerthen Grunde, weil sie der einzige Affekt ist, dessen Empfindnisse sich nicht in der Einkleidung von Worten darstellen. Ein Affekt aber, der ganz getrennt ist von der Sprache, hat keinen Platz in der moralischen Einbildungskraft: mithin stehen auch mit ihm, wenn er jetzt rege ist, in keinem Verhältnisse Grundsätze der Moral und der Klugheit, durch deren wörtliches Andenken er unterdrückt werden könnte.

§. 1054.

Die Geilheit (1047) ist der eigenthümliche Affekt (1049) der nach ihrem Ziele, entfernter oder näher, strebenden Geschlechtsbegierde (815).

§. 1055.

Die Eigenschaften und Verhältnisse, welche die Geilheit (1054) befördern, lassen sich leicht ausdenken.

§. 1056.

Der Enthusiasmus (1047) ist ein gemeinschaftlicher Affekt (1049) der theils der ästhetischen, theils der moralischen Sinnlichkeit (821 823) angehörigen, wiewohl nicht allemal in richtigen Vorstellungen beruhenden, Leidenschaf-

ten, theils für Personen, theils für Dinge, denen wir einen ausnehmenden Werth beylegen. Daher wird der Enthusiasmus erregt durch Freundschaft (1004), Dankbarkeit, Liebe, (1008), Hochachtung und Bewunderung; durch Interesse für Menschenwohl, Vaterland, Religion, Staatsverfassung, Wissenschaften, Künste, und überhaupt für das Wahre, Gute und Schöne.

§. 1057.

Zum Enthusiasmus (1056) wird erfodert Wärme der Empfindung, und Thätigkeit. Grund genug, warum gewöhnliche Menschen nichts davon besitzen und ihn, in der ersten Eigenschaft, verlachen, so wie in der andern unterdrücken.

§. 1058.

Ausgelassener Enthusiasmus ist Schwärmerey.

II.

Von den verabscheuenden Affekten.

§. 1059.

Verabscheuende Affekten (1039, 1046) sind lebhafte Thätigkeiten des naturmäßigen Willens (357), zur Unterstützung des Bestrebens ein vorgestelltes Uebel zu entfernen. Dahin gehören: der Abscheu, das Schrecken, die Schaam, der Zorn und die Verzweiflung.

§. 1060.

Die verabscheuenden Affekten (1059) sind alle, mit Ausnahme der Schaam (s. §. 1069), gemeinschaftliche (1049).

§. 1061.

Abscheu (1059) ist ein Affekt des Hasses; sowohl desjenigen, welcher ursprünglich von der ästhetischen und moralischen Sinnlichkeit abstammt (1028), als auch insbesondere des mehr eigennützigen (1027), dessen Gegenstände nur darum gehaßt werden, weil sie den Genuß unserer Neigungen stöhren (1003).

§. 1062.

In beyden Beziehungen (1061), ſind eigentlich nur Menſchen und ihre Eigenſchaften Gegenſtände des Abſcheues. Abſcheu gegen widrige Dinge anderer Art iſt Ekel; (M. Anthrop. §. 1367). Dieſer gehört nicht zu der moraliſchen, ſondern zu der thieriſchen Natur. Bemerkenswerth iſt jedoch ſeine Analogie und Verwandtſchaft mit dem Abſcheu. Auch iſt nicht zu überſehen der Zuſammenhang des Abſcheues mit der Furcht.

§. 1063.

Der Abſcheu hat, vermöge ſeiner Abkunft von dem Haſſe (1061), einen ſehr großen Umfang. Seine Gegenſtände ſind überhaupt alle für unſere Sinnesart widrige Eigenſchaften, Geſinnungen und Handlungen der Menſchen: häßliche Geſtalten und Geſichtsbildungen; dann moraliſche Häßlichkeiten in dem Karakter, in der Lebens- und Handlungsweiſe: Geiz, Ungerechtigkeit, Deſpotiſmus, Irreligion, Empörungsgeiſt; Neid, Mißgunſt, Rachgier, Hochmuth; Wolluſt, Trunkenheit; Falſchheit, Betrügerey, Niederträchtigkeit, Grauſamkeit u. d. g.

§. 1064.

Wenn der Abscheu sehr leicht und auf die unbedeutendesten Veranlassungen erregt wird: so ist er ein Zeichen, nach der Verschiedenheit der Gegenstände, entweder einer Schwäche der ästhetischen und moralischen Sinnlichkeit (821, 823), oder die Folge eines Zusammenhanges mit der Furcht (1062). Allzeit ist der höchste Grund Schwäche des Verstandes.

§. 1065.

Das Schrecken (1059), ein gemeinschaftlicher Affekt aller Neigungen (1049), ist eine in dem naturmäßigen Willen schnell und heftig erregte Thätigkeit, zur Abwendung einer plötzlich und nahe erscheinenden Gefahr.

Es giebt ein bloß thierisches Schrecken; welches aber kein Gegenstand der Moralphilosophie ist.

§. 1066.

Das Schrecken (1065) setzt voraus einen starken Eindruck der anscheinenden Gefahr auf das Gemüth. Dieser ist verschieden, nach dem Verhältniß der Gefahr gegen die Neigungen. So erschrickt der Geizige heftiger bey der Gefahr des Verlustes, der Patriot mehr bey der

Gefahr des Vaterlandes; der Sinnliche mehr bey der Bedrohung des Schmerzes.

§. 1067.

Das Schrecken darf nicht verwechſelt werden mit dem Erſtaunen (ſ. §. 1127), noch mit der Furcht (ſ. §. 1129). Die Furcht iſt kein Affekt, ſondern eine an ſich unthätige Empfindung.

§. 1068.

Das reine durch die Furcht (1067) nicht geſchwächte Schrecken hat zur Folge eine bewundernswürdige Gegenwart des Geiſtes; durch erhöhte Kraft unterſtützt zu ſchnellen Entſchlieſſungen und ſo kühnen, als zweckmäßigen Handlungen.

§. 1069.

Schaam (1059) iſt ein eigenthümlicher Affekt (1049, 1060) des von Schande bedrohten Stolzes. Das Ziel aller ihrer Anſtrengungen iſt die Verbergung insbeſondere ſolcher Unvollkommenheiten, die entweder Schwachheiten wirklich ſind, oder als ſolche erſcheinen; bald in unſerer Meinung, bald in der Meinung anderer. Hieher gehören: 1) Leibliche Gebrechen; zumal

wenn die Eitelkeit sie künstlich bedeckt hatte: 2) Schwachheiten des Verstandes; z. B. grobe Ignoranz. 3) Schwachheiten des Karakters; z. B. unverhältnißmäßiger Zorn im Angesicht scharfer moralischer Beobachter; Verzagtheit, Feigherzigkeit u. d. g.; kleine Eitelkeit und Prahlerey, Eigennützigkeit, Lügenhaftigkeit; lächerliche, oder unanständige Liebeshändel u. s. w. 4) Erniedrigende Verhältnisse; z. B. vornehme Armuth, gemeine Verwandtschaften.

§. 1070.

Ob es gleich zuweilen scheint, als ob auch Vollkommenheiten (1069) ein Gegenstand der Schaam seyn könnten: so liegt doch allzeit zum Grunde wenigstens das undeutliche Gefühl einer damit verbundenen Schwäche. So schämen Kinder sich oft der an ihnen gelobten Empfindungstugenden, z. B. der Gutherzigkeit und Mitleidigkeit, sogar bis zum Ableugnen. Der Grund ist, weil die Empfindsamkeit an die Schwäche angrenzt. Ein anderer Grund ist, weil ein, selbst aus Schwachheit und von nicht genug geachteten Personen ertheiltes, Lob zu wenig Ehre und in sofern eine Art der Schande zu

seyn scheint. So schämen sich Söhne des Lobes ihrer Mütter; wenn sie sie, für ihre allzugroße Güte, kaum lieben, vielweniger hochachten.

§. 1071.

Es giebt eine, wiewohl seltene, Schaam, welche aus einem unverdienten Lobe entspringt: weil man, der beygelegten Vollkommenheit sich nicht bewußt, Mühe hat, sein wahres Selbstgefühl und die entgegengesetzte Unvollkommenheit zu verbergen.

§. 1072.

Weil der Mensch seine Unvollkommenheiten zu verheimlichen pflegt (1069): so werden Unvollkommenheiten, durch ein Blendwerk der Ideenverbindung, Wechselbegriffe. Die Folge davon ist, daß der Mensch sich schämen kann bey der Sichtbarkeit gleichgültiger Dinge; bloß weil er gewohnt war, sie nicht sehen zu lassen: z. B. häusliche Arbeiten.

§. 1073.

Die Schaam wirkt selten mit der sichtbaren Heftigkeit eines Affekts. Daß sie aber ein sehr vermögender Affekt ist, das beweisen ihre phy-

fischen Wirkungen (M. Anthrop. §. 944). Noch sichtbarer ist ihre Gewalt da, wo sie die heftigsten Affekten plötzlich unterbricht: z. B. den Zorn und, im Falle der Ueberraschung, selbst die völlig entzündete Geilheit.

§. 1074.

Wiefern jeder Affekt eine erhöhte Wirksamkeit des Geistes zur Folge hat: sofern ist, auch bey der Schaam, anzusehen als eine Wirkung des Affekts (1073) der schnelle Witz, der ihr theils Ausflüchte, theils vorspiegelnde Handlungen, in einer unglaublichen Geschwindigkeit, darbietet.

§. 1075.

Der Zorn (1059), ein gemeinschaftlicher Affekt aller Neigungen (1049), ist eine heftige Thätigkeit des naturmäßigen Willens, zum Widerstand gegen Menschen, deren Handlungen unsere Neigungen hindern.

§. 1076.

Dem Zorne geht voran eine Empfindniß des Verdrusses (s. §. 1195) über die zuwiderhandelnde Person (1075).

§. 1077.

Die verdrüßliche Handlung (1076) wird, bey dem Zorne, vorausgesetzt als freywillig. Daher sind eigentliche Gegenstände des Zornes nur Menschen. Werden es zuweilen auch vernunft- und leblose Geschöpfe: so ist es eine Verirrung des Affekts; aber allzeit mit dem täuschenden Vorbehalt, daß das, was durch sie geschah, eine freye That war.

§. 1078.

Gleichwie der Gegenstand, an welchem der Zorn sich äußert, allzeit die zuwider handelnde Person ist (1077): so ist die nächste Ursache desselben die verdrüßliche Handlung selbst (1076).

§. 1079.

Die verdrüßliche Handlung (1076) ist zwar allzeit die nächste Ursache des Zorns (1178), aber nicht allzeit die völlig zureichende; sondern oft nur die veranlassende. Darauf wird hier gegründet die Eintheilung des Zorns in den ächten, und unächten.

§. 1080.

I. Der ächte Zorn (1079), der ganz und allein in der verdrüßlichen Handlung seinen

Grund hat, ist von zweyerley Art: egoistisch, oder vernünftig; nachdem er entweder in den gemeinern eigennützigen Neigungen, oder in der so genannten vernünftigen (der moralischen Sinnlichkeit, 823. Anm.) beruhet.

§. 1081.

1. Der egoistische Zorn ist, vermöge des gegebnen Begriffs (1080), ein Affekt nur der gemeinen Sinnlichkeit (801 — 815), des Geizes und Stolzes; auch, den §. 1002, 1003. erklärten Verhältnissen gemäß, der Freundschaft, Liebe, Eifersucht, Feindschaft, Rachgier, und des Hasses.

§. 1082.

In der Gattung des egoistischen Zornes (1081) ist, für die Moralphilosophie, besonders bemerkenswerth der, welcher angehört dem Eigenwillen.

§. 1083.

Der Eigenwille (1082), keine besondere, für sich bestehende Neigung, ist die Folge des Strebens, mit welchem der Wille ausgehet, oft zum Nachtheil seiner Neigungen. auf die unbeschränkte Aeußerung seiner Kraft; bloß weil er

will, daß sein Wollen bestehe. Indem er denen, die ihn hindern, leidenschaftlich entgegenwirkt, wird daraus der eigenwillige Zorn: eine eigene Art des egoistischen (1081).

§. 1084.

Der eigenwillige Zorn (1083) hängt, so wie der Eigenwille selbst, dem er angehört, zusammen entweder mit der Neigung zur Ruhe (810), sofern der gehinderte Gang des Willens in Unruhe versetzt; in dieser Rücksicht wird er Eigensinn genannt: oder mit dem despotischen Stolze (967), der die Aenderung des Willens für eine Schande hält.

Der Eigensinn ist die Folge des Unvermögens, sich eine Sache auf mehr denn eine Weise, als möglich und als gut zu denken, und von dem Vorsatz, der einmal gefaßt, von dem kleinern, oder größern Plan, der dazu entworfen ist, abzugehen. Wird nun die Sache auf eine andere Weise gemacht: so entsteht in dem Eigensinnigen die Besorgniß, daß sein ganzer Zweck verfehlt werde. Dieses setzt ihn in Unruhe; und erst noch darüber nachzudenken, ob der Zweck überhaupt gut, oder nicht auf eine andere Art zu erreichen sey: dazu fehlt es ihm in dem Grade an Verstand, daß er sich lieber gar nicht darauf einläßt. Mithin beharrt er auf seinen Willen. Hieraus wird begreiflich, warum dem Eigensinn vornehmlich Kinder und Weiber und Männer vom phlegma-

tischen, hektischen Temperament, so sehr ausgesetzt sind. Etwas ganz anders, als der Eigensinn, ist die Genauigkeit derjenigen, welche in allen Dingen eine gewisse Regel befolgt und, dieser gemäß, die möglichste Vollkommenheit erreicht sehen wollen. Der Eigensinnige verfolgt keine allgemeine Regel, sondern bloß seine individuelle Vorstellung.

§. 1085.

In Beziehung auf die beyden Arten des Eigenwillens (1084) giebt es zweyerley Arten des eigenwilligen Zornes: den eigensinnigen und den despotischen. In beyden Arten ist die Möglichkeit über Handlungen zu zürnen, die, an sich selbst, den Neigungen mehr gemäß, als zuwider sind. In dem eigensinnigen Zorne geschieht das aus Unwissenheit und Mangel der Ueberlegung; in dem despotischen durch das Uebergewicht des Stolzes.

§. 1086.

In allen Arten des egoistischen Zornes (1081. ff.) ist der erste Gegenstand des Verdrusses die Handlung (1076). Erst durch die Rücksicht des Affekts von der Wirkung auf die Ursache, wird der Verdruß, und so der Zorn selbst, übergetragen auf die zuwider handelnde Person. (s. §. 1088).

§. 1087.

2. Der vernünftige Zorn (1080), also genannt, wegen seines Zusammenhanges mit den in der Anm. z. 823 §. erwähnten vernünftigen Neigungen und, durch diese, mit dem Wohlgefallen an Glückseligkeit in der Welt, hat zum Gegenstande theils die Handlungen, durch welche diese gehindert wird; theils die tadelhaften Eigenschaften der handelnden Personen: z. B. Unverstand, Unthätigkeit, Unredlichkeit, Ungerechtigkeit u. s. w.

§. 1088.

In beyden Rücksichten ist der vernünftige Zorn (1087) unterschieden von dem egoistischen (1081); der nur aus Hindernissen der gemeinen eigennützigen Neigungen entspringt und, in den handelnden Personen, nicht zum Gegenstande hat ihre wesentlichen Unvollkommenheiten, sondern nur ihre seinem Interesse entgegengesetzten Gesinnungen (z. B. Feindschaft und Haß). Auch ist in dem vernünftigen Zorn meist immer der erste Gegenstand die handelnde Person und ihre Unvollkommenheit: aus dem bemerkenswerthen Grunde, weil, in wohlgesinnten Gemüthern,

das Mißfallen an wesentlichen Unvollkommenheiten der Menschen, selbst dem Verdruß über die Hindernisse der objektifen Glückseligkeit vorangehet.

§. 1089.

II. Der unächte oder auffahrische Zorn (1079) ist der durch die Handlung (1076) nur zufällig veranlaßte heftige Ausbruch unangenehmer Empfindnisse, welche, unabhängig von der Handlung, in dem Gemüthe, mit, oder ohne gegenwärtiges Bewußtseyn, rege sind. Indem diese Empfindnisse jetzt erweckt, oder durch den fremdartigen Reiz mehr belebt werden, trägt sie der getäuschte Affekt über entweder auf die verdrüßliche Handlung, oder auf die Unvollkommenheit der handelnden Person, als auf ihre wirkliche Ursache.

§. 1090.

Die Empfindungen, welche den auffahrischen Zorn zufällig reizen (1089), sind entweder ein vorhergegangener und jetzt rege gewordener Verdruß (s. §. 1195); oder ein unbestimmter Mißmuth (s. §. 1245); oder bald bestimmte, bald unbestimmte krankhafte Empfindungen aus dem Körper (1170).

§. 1091.

Die Möglichkeit des auffahrischen Zornes (1089) ist begreiflich aus folgenden zwey Erfahrungssätzen: 1) Wenn die Ursache eines Verdrusses (oder auch körperlichen Schmerzes) entweder der Empfindende selbst, oder sonst ein Gegenstand ist, an welchem sich der Zorn nicht äußern kann: so nimmt er, auf die schwächste Veranlassung, in der Täuschung des Affekts, jeden Gegenstand für die Ursache seiner unangenehmen Empfindung. 2) Wenn der Mensch, entweder in dem Gemüthe verdrüßliche, oder in dem Körper schmerzhafte Empfindungen hat, deren Ursachen ihm nicht namhaft bewußt sind: so ergreift er jeden vorkommenden Gegenstand, als die Ursache.

§. 1092.

Weil der auffahrische Zorn allzeit zum Grunde hat einen Irrthum, in Ansehung des Gegenstandes (1091): so ist er, was den Gegenstand betrifft, von kurzer Dauer und, ohne verdienstlichen Edelmuth, befolgt von vergütender Reue. Kalte, hartherzige, stolze und, in ihrem Verhältniß, mächtige Menschen pflegen auch die

gröſsten Ungerechtigkeiten des auffahrischen Zornes nicht zu bereuen, vielweniger zu vergüten.

---

§. 1093.

Welche Art des Zornes (1079) weniger oder mehr vereinbar ist mit dem Karakter der Weisheit und Tugend: das bedarf, bey den obigen Lehrsätzen, keiner besondern Erklärung.

§. 1094.

Die bekannten Sittensprüche gegen den Zorn sind wahr nur mit Einschränkung; auf jeden Fall mit Ausnahme des vernünftigen (1087). Die Unfähigkeit zu dieser Art des Zornes hat ihren Grund in der Indolenz.

§. 1095.

Nur der ächte Zorn (1080) verräth die Neigungen und insofern den Karakter des Menschen. Der auffahrische (1089) hat da, wo physische Reize ihm zum Grunde liegen (1090), mit dem Karakter kaum einen Zusammenhang: da aber, wo er von einem fremdartigen Unwillen und Verdrusse herrührt (1091), ist die zum Grunde liegende Neigung darum nicht zu entdecken, weil

er eine falsche Ursache ergreift und die wahre verbirgt.

§. 1096.

Der auffahrische Zorn ist, wenn er bloß in körperlichen Empfindnissen beruhet (1091), eine Krankheit und, bey einem hohen Grade der Heftigkeit, eine vorübergehende Raserey.

---

§. 1097.

Das Aergerniß (1059) ist ein in seinem Ausbruche gehinderter Zorn.

Vielleicht ist das Wort Aerger, noch sprachrichtiger.

§. 1098.

Die Hindernisse, welche den Zorn in Aergerniß verwandeln (1097), sind entweder physische; z. B. Schwäche der Nerven, Krämpfe: oder moralische; z. B. Furcht, Rücksichten der Klugheit, Anstrengung der Selbstmacht.

§. 1099.

Wenn physische Hindernisse den Zorn aufhalten (1098): so bleibt dem Affekt des Aergernisses (1097) eine gewisse Art der Aeußerung; bey welcher aber konvulsivische Heftigkeit von

zappeln-

zappelnder Ohnmacht, und kreischendes Schreyen von halb verstummendem Stottern, unterbrochen wird. Der Anblick des Zornes ist fürchterlich: aber der Anblick des Aergernisses pflegt meistentheils lächerlich zu seyn.

§. 1100.

Wenn es moralische Hindernisse sind (1098), so wird der Affekt schnell gedämpft: nicht so schnell jedoch und nicht so vollkommen, in Ansehung späterer Folgen, durch die Furcht, als durch die Selbstmacht.

§. 1101.

Verzweiflung (1202) ist der Affekt eines von dem äußersten Schmerz (s. §. 1104), ohne Hoffnung gequälten Gemüths, welches bestrebt ist, sich zu trennen von dem Bewußtseyn, als der subjektiven Ursache seines Leidens.

§. 1102.

Das Eigene der Verzweiflung ist, daß sie nicht, wie andere verabscheuende Affekten, zum Gegenstande hat die objektive Ursache des Uebels, sondern die subjektive Ursache der Empfindung desselben: das Bewußtseyn (1101).

§. 1103.

Nach der Regel der Natur entsteht die Verzweiflung nicht eher, als bis die objektive Ursache des Schmerzes (1102) unabwendlich zu seyn scheint.

§. 1104.

Der äußerste Schmerz (1101) ist, in jedem Individuum, der, welcher durchaus übersteigt die Kräfte des Empfindungsvermögens, der Gedult und der Hoffnung.

§. 1105.

Die Verzweiflung ist ein Affekt aller drey Hauptneigungen (797). Denn der Schmerz, der ihr als Reiz zum Grunde liegt, kann sich 1) beziehen auf die Sinnlichkeit; z. B. Entbehrung alles Lebensgenusses in einer harten Gefangenschaft; gehinderte Geschlechtsliebe: 2) auf die Neigung zum Eigenthum; z. B. großer Verlust, äußerste Armuth: 3) auf die Neigung zur Ehre; z. B. Zurücksetzung, Beschimpfung u. s. w.

§. 1106.

Der Schmerz, der die Verzweiflung erregt (1105), ist ursprünglich allzeit eine bestimmte Empfindung: jedoch kann diese sich, in dem Zeit-

punkte, wo der Affekt ausbricht, verzogen haben und übergegangen seyn in eine unbestimmte (s. §. 1120). Die Art der Verzweiflung, welche ganz allein in unbestimmten Empfindnissen beruhet, ist bloß thierische Raserey, (s. Anthrop. §. 1310. ff.) und in sofern kein Gegenstand der Moralphilosophie.

§. 1107.

Die Verzweiflung kann eingetheilt werden in die wüthende und schwermüthige; je nachdem die dabey, als Reize des Affekts (1105), zum Grunde liegenden Empfindungen von der Art der unruhigen sind, oder der niedergeschlagenen; (s. §. 1165).

§. 1108.

Weil jedoch die niedergeschlagenen Empfindungen an sich selbst keinen Affekt erregen (s. §. 1166): so kann aus niedergeschlagenen Empfindungen (1107) Verzweiflung nur dann und sofern werden, wenn und wiefern, wenigstens in einem gewissen Grade, unruhige sich zu ihnen gesellen.

§. 1109.

1. Die wüthende Verzweiflung (1107) versucht es, sich von dem Bewußtseyn zu trennen,

fürs erste durch Betäubung des Bewußtseyns der Persönlichkeit (1. Anm. §. 122. §.). Zu diesem Behuf unterdrückt sie, gewaltsam und entschlossen, das Andenken aller Begriffe, Grundsätze und Gesinnungen; alle Gefühle der Moralität und Religion, und selbst die Stimme der Vernunft; trennt sich von allen Verhältnissen, der Verwandtschaft und Freundschaft, des Besitzes und der Ehre, indem sie die Neigungen auflöset, die das Gemüth an diese Verhältnisse knüpfen.

§. 1110.

Weil aber, indem so ausgelöscht ist das Bewußtseyn der Persönlichkeit (1109), dennoch das Bewußtseyn der Existenz (I. 122) fortwähret, und mithin die subjektive Ursache des Schmerzes bleibet (1101, 1104): so geht endlich die Wuth, durch unbedeutende Selbstgewaltthätigkeiten (Stöße, Faustschläge), über zu einem mechanischen Selbstmord.

§. 1111.

Z. Die schwermüthige Verzweiflung (1107) wird, vermöge des Uebergewichts der niedergeschlagenen Empfindungen, durch eine härmende

Zurückziehung auf ihren traurigen Gegenstand, mehr leidendlich und allmählich beraubt des Bewußtseyns der Persönlichkeit, als sie selbstthätige Anstrengung anwendet, dasselbe zu betäuben (1109).

§. 1112.

Weil aber mit dem Bewußtseyn der Persönlichkeit nicht aufgehoben wird das Bewußtseyn der Existenz (1110), folglich die subjektive Ursache des äußersten Schmerzes (1101) fortdauert: so wird sie, durch das unerträgliche Gefühl desselben, entweder zur Wuth entzündet und nun ganz, wie die wüthende Verzweiflung, geleitet; oder sie ergreift die mit den niedergeschlagenen Empfindungen nahe verwandte Idee des Todes (s. §. 1192), inniger und fester, als es die gemeine Betrübniß thut; figiert diese Idee zu einem unauslöschlichen Reize des leidenschaftlichsten Begehrens, und vollzieht dieselbe, bey dem vertilgten Einfluß aller entgegenstehenden Gedanken, entweder mit schwärmerischer Entschlossenheit, oder in einer ganz ermatteten und halbbewußtlosen Abwesenheit des Geistes, durch einen unfreywilligen Selbstmord.

§. 1113.

Der Selbſtmord der wüthenden Verzweiflung (1109) entſteht aus dem Abſcheu des Lebens; ſofern es das Bedingniß des Selbſtbewußtſeyns und dieſes die ſubjektife Urſache des äußerſten Schmerzes iſt (1101, 1104): der Selbſtmord der ſchwermüthigen (1112) aus dem Verlangen nach dem Tode, als einem Zuſtande der Ruhe.

Anderer Abschnitt.

Von den Gemüthsbewegungen in dem Empfindungsvermögen; oder von den angenehmen und unangenehmen Empfindungen.

§. 1114.

Die Definizion der Gemüthsbewegungen in dem Empfindungsvermögen ist, in Beziehung auf den 1037 §. angedeutet durch die Ueberschrift und, daß sie Empfindungen genannt werden, gesagt in demselbigen §.

Wir haben in der teutschen Sprache drey Wörter, um die dreyerley Hauptveränderungen zu bezeichnen, welche in dem Bewußtseyn unseres geistigen Subjekts vorkommen: Vorstellung, Empfindung und Gefühl. Vorstellung, (dahin gehören auch Begriffe und Ideen), ist das Bewußtseyn eines Objekts, von dem ich mich, als das Subjekt, unterscheide. Empfindung ist das Bewußtseyn des — vollkommenen, oder unvollkommenen — Zustandes. Gefühl ist das Bewußtseyn eines — in deutlich oder undeutlich gedachten Gründen beruhenden — Urtheils. Ueber die Bedeutung des ersten Worts ist der Sprachgebrauch vollkommen einig. Was aber die beyden andern betrifft: so heißt, bey Kanten,

Empfindung so viel, als Sinnenvorstellung (eigentlich meint er nur das leidendliche Einwirken des Gegenstandes); Gefühl aber bedeutet bey ihm das, was, in meiner obigen Definizion, dem gewöhnlichen Sprachgebrauche nach, Empfindung ist. Diese Vertauschung des Wortes Empfindung gegen das Wort Gefühl scheint mir nun darum fehlerhaft zu seyn; weil Gefühl, fürs erste, nicht auf Vergnügen oder Mißvergnügen, sondern nur auf Urtheil hinweiset. Freylich sagt man mit unter auch ein angenehmes Gefühl: aber nur sofern man die nächste Ursache des Vergnügens, mittelst einer figürlichen Wendung, überspringt; und da sagt man wohl auch ein angenehmer Gedanke; obgleich nicht der Gedanke selbst, sondern erst der durch ihn veränderte Zustand angenehm ist. Fühlen, im Gegentheil, heißt allzeit sich eines — deutlich, oder undeutlich gedachten — Urtheils bewußt seyn. Z. B. Eine Wahrheit, einen witzigen Ausdruck, einen Vorwurf fühlen: was heißt das anders, als deutlich, oder undeutlich das beurtheilen, einsehen, was in dem Gegenstande liegt? Ferner: die Moralität einer Handlung, seine Verbindlichkeit, Recht und Unrecht fühlen. Hier ist nirgends eine unmittelbare Beziehung auf Vergnügen, oder Mißvergnügen. Wird das Wort zuweilen für Empfindung gebraucht: so liegt doch immer das zum Grunde, daß ich die Vollkommenheit des Gegenstandes, der mir Vergnügen macht, in einer undeutlichen Einsicht beurtheile. Auch das Substantif Gefühl, zeigt eine Eigenschaft des Verstandes an. Ein Mensch ohne Gefühl ist ein solcher, der sich bey dem Wahren, Guten und Schönen, keines Wohlgefallens (Wohlgefallen aber ist Urtheil, nicht Vergnügen),

lebhaft und innig bewußt ist. So ist auch namentlich das moralische Gefühl nicht ein Sinn, der sich in den Freuden der Tugend ergötzt; sondern das undeutliche Bewußtseyn der Wahrheit und Verbindlichkeit des Moralgesetzes. Selbst da, wo Gefühl den äußern Sinn bedeutet, der theils für sich bestehet, theils den übrigen Sinnen zum Grunde liegt, ragt diese Bedeutung hervor. Fühlen heißt da, sich äußerer Gegenstände, mittelst eines Urtheils, daß das leidendlich Einwirkende etwas Anders seyn müsse, als das thätig Vorstellende, bewußt werden. Das Gefühl sagt nur, daß etwas außer mir ist; daher nennt es Büffon mit Recht den metaphysischen Sinn des Menschen: was es ist, fühle ich nicht, ich schaue es an, ich stelle mir es vor. Sofern aber der Gegenstand meinen Zustand verändert, geht das Gefühl über in Empfindung. Wir fühlen die Wärme, sofern wir urtheilen, daß in dem warmen Körper ein physischer Grund des Gefühls seyn möge: wir empfinden sie, sofern sie angenehm, oder unangenehm ist. — Unsere besten Schriftsteller, **Lessing, Mendelssohn, Sulzer, Garve**, haben das Wort Empfindung so gebraucht, wie ich es hier definiere: auch die Berliner Akademie setzt, bey ihrer im J. 1778 ausgestellten Aufgabe, diese von allen Preißwerbern anerkannte Bedeutung voraus. Nie hat man sonst von einer Theorie der angenehmen Gefühle, sondern der Empfindungen, gehört. Dazu kommt noch, daß wir jetzt das Wort Empfindung, um Sinnenvorstellung zu sagen, nicht mehr nöthig haben, seitdem das letztere Wort durch das lateinische Repraesentatio entstanden ist. Und auch bey diesem Gebrauch des Wortes Empfindung lag das zum Grunde, daß die Sinnenvorstellungen meisten-

theils mit Vergnügen, oder Mißvergnügen verbunden sind.

§. 1115.

Eine Empfindung ist ein Bewußtseyn des Zustandes. (M. Anthrop. §. 611. ff.)

§. 1116.

Der Zustand (1115) ist vollkommen, oder unvollkommen, je nachdem er gemäß, oder nicht gemäß ist den Neigungen (797) und, weiter zurück, dem Grundtriebe (790) des naturmäßigen Willens (337).

§. 1117.

So ist also in jeder Empfindung enthalten das Bewußtseyn etwas erlangt oder verfehlt zu haben für den Grundtrieb und für die von ihm abhangenden Neigungen (1116). Daraus erhellet einestheils das Verhältniß des Empfindungsvermögens mit dem Begehrungsvermögen, anderntheils der Grund des Unterschiedes unter angenehmen, und unangenehmen Empfindungen.

§. 1118.

Wenn die Empfindungen, wiewohl nur nach dem Mehr und Weniger, eingetheilt werden in

geistige, thierische und eigentlich menschliche, (M. Anthrop. §. 657, 658): so sind doch nur die letztern ein wesentlicher Gegenstand der Moralphilosophie.

§. 1119.

Die Empfindungen sind entweder unmittelbare, oder mittelbare; nachdem sie sich beziehen entweder auf die unmittelbaren, oder auf die mittelbaren Neigungen (795. M. Anthrop. §. 622).

§. 1120.

Die Empfindungen werden ferner eingetheilt in bestimmte, oder unbestimmte; nachdem sie verbunden, oder nicht verbunden sind mit der klaren Vorstellung des Gegenstandes, der sie veranlaßt. (M. Anthrop. §. 637.)

§. 1121.

Das nächste Objekt der Empfindung ist allzeit der Zustand des Empfindenden (1115). Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der von dem Zustand entlegenen Dinge kann nur, in der Urtheilskraft, Wohlgefallen oder Mißfallen erregen; nicht aber, für sich selbst und ehe der Zustand dadurch verändert wird, Vergnügen oder

Mißvergnügen. Daher sind alle Empfindungen eigennützig (M. Anthrop. §. 632). Der Grund liegt in der Subjektivität des naturmäßigen Willens und ist erörtert §. 364. ff.

§. 1122.

Nur die bestimmten Empfindungen (1120) sind mit Wohlgefallen oder Mißfallen (1121) begleitet.

§. 1123.

Der wahre Grund des mehr für die Psychologie, als für die Moralphilosophie bedeutenden Unterschiedes der reinen, und vermischten Empfindungen ist erklärt in der M. Anthrop. §. 667. ff.

§. 1124.

An dem Bewußtseyn des Zustandes, welches das Wesen der Empfindung ausmacht (121), hat allzeit mehr, oder weniger Theil der Zustand des Körpers. Also sind alle Empfindungen, in der weitern Bedeutung, sinnlich (393) und haben, vermöge der Sinnlichkeit, die Form thierischer Lust und Unlust (420, 421).

§. 1125.

Die Empfindungen, als solche betrachtet, sind bloß leidendliche Gemüthsbewegungen, wel-

che nicht handeln. Die Thätigkeit, in die einige derselben übergehen, gehört den Affekten an, die darauf folgen; nicht ihnen, den Empfindungen, selbst. Die Veränderungen in dem thierischen Körper (1136), die ihnen beygehen, sind keine Handlungen; obwohl sie sich, zum Theil, in den willkührlichen Bewegwerkzeugen erweisen.

§. 1126.

Nur lebhaftere und mit sichtbaren Veränderungen in dem thierischen Körper verbundene Empfindungen (1125), werden, nach dem Sprachgebrauch, zu den Gemüthsbewegungen gerechnet. Das folgt aus der Definizion der letztern (1036).

---

§. 1127.

Den lebhaftern Empfindungen (1126) und sofern diese wiederum die Affekten, als Reize, erregen (1038), den Affekten, folglich allen Gemüthsbewegungen (1037), geht voran, in einem höhern, oder niedern Grade, das Erstaunen: ein plötzlicher, starker, das Bewußtseyn, für den Augenblick, unterbrechender Eindruck

eines entweder überhaupt neuen, oder jetzt unerwarteten Gegenstandes; der gegenwärtig, seiner Gattung nach nicht gekannt und, seinem Daseyn und Entstehen nach, nicht begriffen wird.

§. 1128.

Das Erstaunen (1127) trifft nicht das Gemüth (1035), sondern die Denkkraft, und ist weder eine Empfindung, noch ein Affekt; also überhaupt keine Gemüthsbewegung (1037). Keine Empfindung (1115): denn es ist 1) ohne Bewußtseyn; 2) weder angenehm, noch unangenehm (1117): weil der Zustand dadurch weder auf eine vollkommene, noch auf eine unvollkommene Weise (1116) bestimmt wird, sondern schwebt. Kein Affekt (1038): denn in dem Erstaunen ist weder Begehren, noch Verabscheuen; sondern, für den Augenblick seiner Dauer, ein völlig neutraler Stillstand des Willens.

§. 1129.

Das Erstaunen ist, mit der seltnen Ausnahme einer anhaltenden Betäubung, nur von augenblicklicher Dauer und geht schnell über entweder in Nachdenken, oder in Empfindungen und, durch diese (1127), oft in Affekten.

§. 1130.

Mit dem Erstaunen kann leicht verwechselt werden das Schrecken (1065), welches ihm oft unmittelbar nachfolgt: noch leichter die Verwunderung; weil sie ebenfalls den Gegenstand, seinem Daseyn und Entstehen nach, nicht begreift (1127) und bald in Nachdenken, bald in Gemüthsbewegungen übergeht (1129). Aber sie ist davon unterschieden: durch die mindere Stärke des Eindrucks, durch die Beybehaltung des Bewußtseyns, und durch das gattungsmäßige Anerkennen des Gegenstandes (1127).

§. 1131.

Je weniger der Mensch die Dinge in der Welt kennt und die Ursachen ihres Entstehens (1127); desto mehr ist er aufgelegt zum Erstaunen und mithin zu stärkern Gemüthsbewegungen.

---

§. 1132.

Weil es angenehme und unangenehme Empfindungen giebt (1117), die vermischten aber das Eine seyn können und das Andere (s. §. 1257. N. Anthrop. §. 667.): so enthält dieser Abschnitt drey Lehren.

I.

Von den angenehmen Empfindungen.

§. 1133.

Die angenehmen Empfindungen (1132) ſind alleſammt enthalten unter dem Gattungsbegriffe Vergnügen.

§. 1134.

Das Vergnügen erregt, eben darum weil es den Zuſtand auf eine vollkommene Weiſe beſtimmt (1116) und in ſofern der Naturtrieb befriedigt (1117), an ſich ſelbſt weder begehrende, noch verabſcheuende Affekten: aber es kann dergleichen veranlaſſen, weil es die Einbildungskraft belebt.

§. 1135.

Das Vergnügen iſt entweder eine beſtimmte Empfindung, oder eine unbeſtimmte (1120). Freude, und Fröhlichkeit.

§. 1136.

I. Die Freude (1135), eine Erſcheinung aller Neigungen, iſt ein beſtimmtes, d. h. mit der bewußten Vorſtellung eines Gegenſtandes, als

ſeiner

seiner Ursache (1120), also mit Wohlgefallen (1121) verbundenes Vergnügen. Besondere Arten der Freude sind die Bewunderung und die Hoffnung.

§. 1137.

Die Freude ist eine unmittelbare, oder eine mittelbare Empfindung (1119), nachdem sie sich bezieht auf die unmittelbaren Neigungen der Sinnlichkeit (797); der gemeinen (801. ff.), der ästhetischen (821) und moralischen (823); oder zum Gegenstande hat die Güter des Besitzes und der Ehre und dasjenige, was die Zwecke der Nebenneigungen (1003) befördert.

§. 1138.

In moralischer Rücksicht betrachtet, ist die Freude entweder eine Erscheinung der Selbstsucht; dahin gehört, kaum mit Ausnahme der moralischen (823), die, welche in den drey Hauptneigungen (797) beruhet: oder des Wohlwollens und Uebelwollens: Mitfreude, und Schadenfreude. Diese beyden haben ihren Grund in den Nebenneigungen (1003): die erstere in Freundschaft, Liebe, Dankbarkeit, Enthusias-

mus: die andere in der Feindschaft; nicht so wesentlich in dem Haß.

§. 1139.

Weil die wohlwollenden Neigungen, in ihrem Zusammenhange mit den drey Hauptneigungen (1002), nicht weniger eigennützig sind, als diese selbst: so ist die Mitfreude (1138) eigennützig in demselben Grade. Noch weniger uneigennützig ist die, welche] angehört der Sympathie (519).

§. 1140.

Weil die Feindschaft (1018), in ihrem Zusammenhange mit der naturmäßigen Selbstliebe (1003), das Unglück des Feindes will nicht an sich, sondern sofern er die eigennützigen Neigungen hindert: so ist die Schadenfreude (1138), im Grunde, Freude über selbsteigenes Glück, und nicht über das Unglück eines Andern.

§. 1141.

Was in der eigennützigen Beschaffenheit der Mitfreude (1139), und in der Allgemeinheit der Schadenfreude bey wilden Völkern, beweisend scheinet für den Antimoralismus (712), das ist

zu beurtheilen aus den §. 1022 ff. erörterten Rücksichten.

---

§. 1142.

Die Freude entdeckt die Neigungen, von denen sie abstammt (1137, 1138), und dadurch den Karakter des Menschen. So verräth z. B. ausschweifende Freude in dem Genuß der gemeinen Lust, einen kindischen; über Lobsprüche, oder erlangte Würden einen eiteln Menschen; über Vortheil und Gewinn eine kleine Seele; Schadenfreude eine feindselige Gemüthsart u. s. w.

§. 1143.

Die Freude erhöht die Kräfte des Geistes; aber nur für die Neigung, auf die sie sich jedesmal bezieht: für andere Gegenstände macht sie schwach, weil sie allzeit einseitig ist.

§. 1144.

Sehr lebhafte Freude macht ausschweifend, weil sie sich äußern will; gutmüthig, weil sie Sympathie, d. h. ihre selbsteigene größere Belebung und längere Dauer, begehrt. Daher ist sie freygebig, gesprächig, herzlich und ohne

Stolz. Menschen, die das, vermöge der Kälte und Steifheit ihres Karakters, nicht seyn können, sind der lebhaftern Freude unfähig. Am meisten wird sie beschränkt durch den Stolz.

§. 1145.

Freude an Gegenständen, die, in irgend einer Rücksicht, angenehm sind und dabey unbegreiflich, in Ansehung der ihnen zum Grunde liegenden Kraft, ist Bewunderung (1136). Ist der unbegreifliche Gegenstand in keiner Rücksicht angenehm: so bleibt es nur bey der Verwunderung (1130). Ist er unangenehm; so verursacht er Entsetzen.

§. 1146.

So ist also die Bewunderung zusammengesetzt aus Verwunderung und Freude (1145). In der ersten Rücksicht wird sie gehindert durch Erfahrung, Einsicht und Stolz: in der andern durch Kälte und üble Laune.

§. 1147.

Hoffnung (1136) ist Freude in der Vorhersehung eines wahrscheinlichen Gutes. Wird das zukünftige Gut gedacht als gewiß: dann

ist es, an sich selbst und abgerechnet seine möglichen zufälligen Bestimmungen, nicht mehr ein Gegenstand der Hoffnung, sondern des völligen Genusses. Je weiter die Hoffnung abliegt von der Gewißheit; desto mehr beschäftigt sie den Affekt des Sehnens (1050).

§. 1148.

Wiefern das gehoffte Gut allzeit ein zukünftiges (1147), also ein unbestimmtes Gut ist und mithin, nach der menschlichen Denkart, leicht den Anschein einer unendlichen Größe gewinnt (1044): so übersteigt die Hoffnung nicht selten die Freude des völligen Genusses.

§. 1149.

Die Hoffnung ist fest, in dem Grade, in welchem die vorhersehende Freude sich nähert einer wirklichen Empfindung (I. 131.). Demnach beruhet ihre Festigkeit in der Ueberzeugung. Wiefern nun Ueberzeugung möglich ist, ohne objektive Gründe, bloß durch subjektive Lebhaftigkeit des Gefühls (I. 631.): sofern pflegt die festeste Hoffnung oft das Werk zu seyn eines schwachen Verstandes. Fehlt es ihr zuweilen auch an Festigkeit: so sucht sie zu gewinnen

den Glauben und Beyfall anderer, und befestigt sich so wiederum durch fremde Autorität.

§. 1150.

Die Hoffnung wird Muth genannt, wenn sie zum Gegenstande hat nicht so wohl den Gewinn eines Gutes, als die Abwendung eines Uebels, und dabey berechnet ist nicht auf die Gunst des Glücks, sondern auf die selbsteigene Kraft. Muth ist also überhaupt Freude in der, durch das Selbstgefühl gesicherten, Vorhersehung des Sieges über Hinderniß, Widerstand und Gefahr. Hieher gehört auch das Vorgefühl der Kraft und Selbstständigkeit, zur Erduldung großer Leiden, für den Fall ihrer längern Dauer.

§. 1151.

Alles was, in moralischen Rücksichten §. 1138, 1139, gesagt worden ist von der Freude, namentlich von den Neigungen, in denen sie beruhet, und von der Eigennützigkeit, die ihr beywohnet: das gilt, mit analogischer Anwendung, ganz auch von der Hoffnung.

§. 1152.

II. Die Fröhlichkeit (1135) ist eine unbestimmte angenehme Empfindung (1120), in welcher nur enthalten ist das allgemeine Bewußtseyn eines vollkommenen Zustandes (1115); aber nicht eines besondern Objekts, nicht einer namhaften Ursache des Vergnügens (1136). Mit der Fröhlichkeit hangen zusammen der Frohsinn und die Lustigkeit.

§. 1153.

Als entfernte Ursache, liegen bey der Fröhlichkeit (1152) allzeit zum Grunde kürzer, oder länger vorhergegangene freudige Empfindnisse, deren namhaftes Andenken sich jetzt verzogen hat und übergegangen ist in unbestimmtes Vergnügen (1120). Einen wesentlichen Antheil haben außerdem die unbestimmten angenehmen Empfindungen des thierischen Zustandes.

§. 1154.

So vielerley Ursachen der Freude es giebt, die das unbestimmte Bewußtseyn (1153) eines vollkommenen Zustandes (1115) zurücklassen können; so vielerley giebt es entfernte Ursachen der Fröhlichkeit. Daher beruhet die Fröhlichkeit in

dem unbestimmten Bewußtseyn bald des gemeinen sinnlichen Wohlstandes, bald des ästhetischen und moralischen Vergnügens; bald des Reichthums und der Ehre.

§. 1155.

Die Fröhlichkeit ist also, in dem Empfindungsvermögen, jedesmal das Resultat von dem Bewußtseyn der Vollkommenheit des Zustandes, in Rücksicht auf irgend eine Neigung. Die vollkommenste ist die, welche entspringt aus der Befriedigung aller.

§. 1156.

Unendlich, und leichter mit poetischer Malerey zu schildern, als in aphoristischer Kürze zu beschreiben, sind in der Fröhlichkeit die Verschiedenheiten des Karakters und Tons; nach Verschiedenheit theils der dabey, in dem undeutlichen Bewußtseyn, zum Grunde liegender Ursachen, theils der Gesinnungen und Sitten.

§. 1157.

Nachdem in der Fröhlichkeit geringer, oder größer ist der Antheil jener thierischen Empfindnisse (1152); grenzt sie, unter dem Nahmen des

Frohsinnes, mehr an die unbewegte Heiterkeit, oder an die rauschende Lustigkeit.

§. 1158.

Die Lustigkeit (1157) ist vornehmlich angemessen dem jugendlichen Alter, dem weiblichen Geschlecht, und den ungesitteten Ständen. In Männern verräth sie da, wo sie über den ganzen Karakter herrscht, Mangel an ernsthaften Grundsätzen und feinen Gesinnungen.

§. 1159.

Wenn entweder der Frohsinn, oder die Lustigkeit (1157) den höchsten Grad erreicht: so wird das Uebermaaß von Kraft eine Art von Kitzel, dessen Reiz abgestumpft seyn will. Das ist der Begriff des Muthwillens; der sich auf eine verschiedene Art äußert, nachdem er mehr von dem Frohsinn, oder mehr von der Lustigkeit abstammt. Arten des Muthwillens sind: Scherz und Spaß.

§. 1160.

Der Muthwille (1159) äußert sich theils überhaupt durch eine ausgelassene Lebhaftigkeit; theils, insbesondere, in dem Umgange, durch Scherz und Spaß. Der Scherz will sich in

einem höhern Grade vergnügen und dabey andern gefallen: daher scherzt der Mensch theils aus Ehrgeiz, theils aus Liebe. Der Spaaß will, um sich zu vergnügen, andere reizen und beunruhigen.

§. 1161.

Der Scherz und der Spaaß (1160) haben einen ganz verschiedenen Karakter; nach dem sie abstammen entweder von dem Frohsinn, oder von der gemeinen Lustigkeit (1157). In dem letztern Falle leuchten überall hervor sanguinische und böotische Sinnlichkeit, und vornehmlich, in Blicken und Reden, Empfindnisse der Geschlechtsneigung.

§. 1162.

Wenn der Muthwille von einer ganz gemeinen Lustigkeit abstammt (1161) und sowohl überhaupt in der Ausgelassenheit, die ihn bezeichnet (1159), als auch insbesondere in der Form des Spaaßes und des Scherzes (1160) über alle Schranken des Wohlstandes hinausgeht: dann wird er Schöckerhaftigkeit genannt; und äußert seine ungestüm fröhlichen Empfindnisse theils durch possenhafte, theils durch wilde

Bewegungen: durch Jauchzen, Schreyen und beunruhigendes Lärmen; durch albernen, abgeschmackten Scherz; durch kurzweiligen, oft auch beleidigenden Spaß; durch aussodernde Näckereyen und Grobheiten. Die Schöckerhaftigkeit ist mehr aufgelegt zum Spaaß, als fähig des Scherzes.

§. 1163.

Die Wirkungen der Fröhlichkeit sind sehr ähnlich den Wirkungen der Freude. (1144. 1145). Auch entdeckt sie, wie jene, jedoch nicht so deutlich und nicht so schnell, den Karakter des Menschen (1143).

II.

Von den unangenehmen Empfindungen.

§. 1164.

Die unangenehmen Empfindungen (1132) sind allesammt enthalten unter dem Gattungsbegriffe Mißvergnügen.

§. 1165.

Wesentlich und bemerkenswerth ist der Unterschied der niedergeschlagenen, und der unruhi-

gen Empfindungen des Mißvergnügens (1164). Der Grund des Unterschieds ist, daß der Mensch das, was ihm in der Welt Unangenehmes widerfährt, entweder empfindet als verfügt durch die Natur und durch das Schicksal, oder als verschuldet durch Menschen.

§. 1166.

Weil das Gefühl der Allgewalt der Natur oder des Schicksals beugt; das Gefühl freywilliger Verschuldung der Menschen aufreizt zum Widerstand: so sind die niedergeschlagenen Empfindungen (1165), an sich selbst und wenn unruhige sich nicht dazu gesellen, so unthätig als kraft- und muthlos. Demnach erregen sie keine Affekten.

---

§. 1167.

Erstens die Empfindungen des niedergeschlagenen Mißvergnügens (1165) sind entweder bestimmte, oder unbestimmte (1120). Betrübniß und Traurigkeit.

§. 1168.

1. Die Betrübniß (1167), eine Erscheinung aller Neigungen, ist eine bestimmte niederge-

schlagene Empfindung (1120); also verbunden mit dem Bewußtseyn eines namhaften Gegenstandes, als ihrer Ursache. Voran geht, in einem höhern oder niedern Grade, das Erstaunen (1127). Arten der Betrübniß sind: Gram, Harm und Wehmuth. Die Furcht bezieht sich darauf nur zum Theil; s. §. 1178.

§. 1169.

Die Betrübniß ist von der Art der unmittelbaren, oder mittelbaren Empfindungen (1119); nachdem sie sich bezieht auf die unmittelbaren, oder auf die mittelbaren Neigungen; ganz nach der Analogie der Freude (1137).

§. 1170.

Die Betrübniß ist selten ganz rein, d. h. selten eine bloß niedergeschlagene Empfindung (1165). Meistentheils gesellen sich dazu Empfindungen des Verdrusses (s. §. 1195): und dann ist sie nicht leidendlich und unthätig (1166), sondern fähig des heftigsten Zornes und aufgelegt zur wüthenden Verzweiflung (1109).

§. 1171.

In moralischer Rücksicht betrachtet (1135), ist die Betrübniß entweder eine Erscheinung

der Selbstsucht, oder des Wohlwollens — seltner, und als reine Betrübniß (1170) nie, des Uebelwollens. Das Glück anderer erregt nur Verdruß. Sofern sie der Selbstsucht angehört, bezieht sie sich auf die Hauptneigungen; sofern sie wohlwollend ist und die Leiden anderer zum Gegenstande hat, auf die Nebenneigungen (1003) der Freundschaft und Liebe; ganz so wie die Freude (1138).

§. 1172.

Die wohlwollende Betrübniß (1171) ist, bey einer minder auffallenden Selbstsucht, dennoch eigennützig; aus dem (§. 1002, 1003) zu ersehenden Grunde. Noch sichtbarer, als in der wohlwollenden Betrübniß (1171), ist die Eigennützigkeit in der, welche der Sympathie angehört (488).

§. 1173.

Betrübniß, verbunden mit dem klärern Selbstbewußtseyn der Kraftlosigkeit, und mit dem leidendlichen Verlangen nach Erleichterung und Hülfe, ist Wehmuth (1168). Die Betrübniß, an sich, jammert; sie äußert ihren Schmerz für sich selbst und ohne Zweck: die Wehmuth

klagt; sie äußert ihren Schmerz mit Hinsicht auf den Zweck der Hülfe.

§. 1174.

Anhaltende und, sammt ihrem Gegenstande, in dem Gemüth fest gewordene Betrübniß ist Gram (1168).

§. 1175.

Anhaltende Betrübniß oder Gram (1174), verbunden mit kraft- und erfolglosen Sehnen (1050) ist Harm (1168).

---

§. 1176.

Die Betrübniß entdeckt, vermöge ihres Zusammenhanges mit den Neigungen (1117), den Karakter des Menschen; ganz so, wie die Freude (1143). So verräth Betrübniß über Hindernisse eines gemeinen sinnlichen Vergnügens einen kindischen; über verdienten Tadel einen eiteln; über unverdienten Schimpf einen schwachen Menschen; über unerheblichen Verlust eine kleine Seele. Im Gegentheil ist Betrübniß über Unglück und Sterben geliebter Personen, über Hindernisse löblicher Zwecke, über Drangsale des Vaterlandes, über die Leiden der Mensch-

heit — das Kennzeichen eines in ernsthaften Grundsätzen beruhenden Wohlwollens. Die, welche zum Gegenstande hat selbsteigene moralische Vergehungen, gehört, unter dem Namen der Reue (s. §. 1221), näher an dem Verdruß.

§. 1177.

Die Betrübniß macht gutmüthig: theils weil sie Sympathie will (526), theils weil, durch ihre Kraftlosigkeit (1166), die übelwollenden Affekten gehindert und die schwächern wohlwollenden Empfindnisse befördert werden. (Vergl. §. 1186. ff.)

---

§. 1178.

Die Furcht (1168). Weil diese sich eben so wohl auf den Unwillen bezieht, als auf die Betrübniß: so wird sie, in dieser gemeinschaftlichen Beziehung, abgehandelt §. 1229. ff.

---

§. 1179.

II. Die Traurigkeit (1167) ist eine unbestimmte (1120) niedergeschlagene Empfindung (1165): und enthält, in der ersten Eigenschaft, nur ein allgemeines Bewußtseyn der Unvollkommenheit

menheit des Zustandes (1115); aber nicht die Vorstellung eines Objekts, welches die Ursache davon sey. Sie verhält sich zu der Betrübniß (1168) ganz so, wie die Fröhlichkeit zur Freude (1136, 1152).

§. 1180.

Als entfernte Ursachen liegen bey der Traurigkeit (1179), gewöhnlich, zum Grunde kürzer, oder länger vorhergegangene betrübte Empfindungen, deren deutliches Andenken sich in dem Gemüthe verzogen hat; ganz so, wie bey der Fröhlichkeit Empfindungen der Freude (1153). Einen wesentlichen Antheil haben, außerdem, unbestimmte thierische Empfindungen von dem Zustande des Körpers. Hieher gehört vorzüglich das wahre, oder irrige Gefühl der Schwäche der Lebenskraft und die damit zusammenhangende thierische Ahndung des Todes. (A. Anthrop. §. 740).

§. 1181.

Es giebt demnach so vielerley entfernte Ursachen der Traurigkeit, als es, mit Rücksicht auf die Neigungen, Quellen der Betrübniß giebt. Daher bezieht sie sich bald auf Hindernisse der

Sinnlichkeit, bald auf Verlust am Eigenthum und auf Rückgang des Wohlstandes, bald auf kränkte Ehre, bald auf wohlwollende Theilnehmung an den Leiden anderer (1171).

§. 1182.

Die größte Traurigkeit, so viel anlangt ihre Materie, ist die, welche zum Grunde hat die Beschränkung aller Neigungen, mit andern Worten, aller Art Leiden und den gänzlichen Mangel an Glückseligkeit.

§. 1183.

Die Traurigkeit ist, eben so wie die Betrübniß (1170), selten rein. Meistentheils gesellen sich dazu unruhige Empfindungen des Mißmuths (s. §. 1242): z. B. die Traurigkeit, welche in vorhergegangenem Verlust, oder Schimpf beruhet. Keine Traurigkeit ist so reine Traurigkeit, als die, welche, in dem weiser gewordenen Alter, erscheinet wie der Rest längst verlebter Leiden: z. B. der Geschlechtsliebe, des Hauskreuzes, der öffentlichen Noth, u. s. w.

§. 1184.

Auch die Traurigkeit hat, eben so wie die Fröhlichkeit (1156), einen sehr verschiedenen Ka-

rakter und Ton; nach Verschiedenheit der Neigungen, auf die sie sich bezieht, und der Gesinnungen und Sitten.

§. 1185.

Langwierige, alle Stimmung zu frohen Empfindungen auslöschende Traurigkeit, ist Schwermuth.

---

§. 1186.

Bemerkenswerth, in moralischer Rücksicht, sind die §. 1187 — 1192. erörterten Folgen theils der niedergeschlagenen Empfindungen überhaupt, theils, und vornehmlich der Traurigkeit insbesondere.

§. 1187.

Gutmüthigkeit (1186); aus dem, §. 1144. in Beziehung auf die Betrübniß angeführten Grunde.

§. 1188.

Traulichkeit (1186): theils, wie die Gutmüthigkeit (1187), aus Verlangen nach Sympathie (1144); theils aus dem Streben nach Erleichterung durch die Rede (527, 528).

§. 1189.

Gleichgültigkeit gegen alle Freuden einer lebhaftern Stimmung (1186). Eine Folge der niedergeschlagenen Kraftlosigkeit und eines davon entstehenden Hanges zur Ruhe. Desto größer ist die Fähigkeit zu jeder Art des Vergnügens, welches mit der traurigen Stimmung vereinbar ist: z B. die Geschlechtsliebe. Auch die Freuden der Andacht gehören hieher.

§. 1190.

Stille der Neigungen, welche Kraft erfodern (1186). Der Grund ist die Kraftlosigkeit. Die Folge ist eine desto größere Wirksamkeit der Neigungen, die mehr leidendlich, als thätig zu Werke gehen: z. B. die geheime Sinnlichkeit der Geschlechtslust, die kraftlose Geldliebe und der furchtsamere, von dem unternehmenden Ehrgeiz getrennte Stolz (966).

§. 1191.

Liebe zur Einsamkeit (1186). Der Grund ist: Scheu vor Zeugen der selbstgefühlten Schwäche; Unerträglichkeit des Zwanges in der Aeußerung des Gemüthszustandes; geringschätzige Gleichgültigkeit gegen die Menschen,

sofern sie kaum helfen wollen, vielweniger können; Verlangen nach einer gröſsern Sympathie, als die Welt giebt, verbunden mit dem irrsinnigen Gedanken, daß die Stille der Natur und der Einsamkeit eine mittrauernde Sympathie ausdrücke; Vergnügen an der kraftlosen Alleinherrschaft über leblose Dinge; ein undeutliches Gefühl von der nähern Gegenwart Gottes — vielleicht auch anderer unsichtbarer Wesen.

§. 1192.

Anhänglichkeit an die Idee des Todes (1186); meist ohne den Wunsch zu sterben. Der Grund ist: einestheils die der Verzweiflung (1101) sich annähernde Unerträglichkeit des Selbstbewußtseyns (1110) und die irrsinnige Ansicht des Todes, als eines Zustandes der Ruhe; anderntheils der Zusammenhang dieser Idee mit den der Traurigkeit willkommenen Gedanken der Religion.

§. 1193.

Auf eine sonderbare Weise verwebt zuweilen die Traurigkeit, in der Idee des Todes, Empfindnisse der tiefsinnigsten Schwermuth zusammen mit einer schwärmerisch geistreichen Wonne;

Gefühle der inbrünstigsten Andacht mit hinsterbenden Entzückungen der Geschlechtsliebe.

---

§. 1194.

Anderns die Empfindungen des unruhigen Mißvergnügens (1165) sind theils bestimmte, theils unbestimmte (1120). Verdruß und Mißmuth.

§. 1195.

I. Der Verdruß (1194) ist, als eine bestimmte Empfindung, verbunden mit dem Bewußtseyn des Gegenstandes, der ihn erregte (1120). Auch hier geht voran ein höherer, oder niederer Grad des Erstaunens (1127). Von dem Verdruß hangen ab: der Unwille, der Neid, die Mißgunst und die Reue.

§. 1196.

Der Verdruß ist, in Ansehung seines Gegenstandes (1195), getheilt zwischen der Unannehmlichkeit, die ihm widerfährt, und der Person, welche sie verursacht. An der letztern allein pflegt er sich zu äußern.

§. 1197.

Der Verdruß enthält, als eine unruhige Empfindung, den Anreiz zu Affekten (1038).

§. 1198.

Der Verdruß ist eine Erscheinung aller Neigungen, und bezieht sich entweder auf die unmittelbaren, oder auf die mittelbaren; ganz nach der Analogie der Freude (1137).

§. 1199.

Verdruß, mit Betrübniß verbunden (1168), ist Kränkung. Die Kränkung reizt weniger zu Affekten (1197).

§. 1200.

In moralischer Rücksicht betrachtet, ist der Verdruß, ganz so, wie die Freude (1138), eine Gemüthsbewegung entweder der Selbstliebe, oder des Wohl- und Uebelwollens. In der erstern Rücksicht gehört er an den Haupt- in der andern den Nebenneigungen (1003): der Freundschaft, Feindschaft u. s. w.

§. 1201.

Der aus dem Wohlwollen entstehende Verdruß (1200) ist, bey einer minder auffallenden

Selbstsucht, dennoch eigennützig; aus dem §. 1003. zu ersehenden Grunde. Noch sichtbarer ist seine Eigennützigkeit da, wo er von der Sympathie abstammt (519).

§. 1202.

Der Verdruß pflegt öfter vernünftig zu seyn, als die Freude.

§. 1203.

Unwille (1195) ist Verdruß über eine Person, welche ein Mißvergnügen freywillig verursacht. Die nächste Ursache des Empfindnisses ist die verdrüßliche Handlung selbst (1196).

§. 1204.

Der Unwille (1203) hat entweder die Form des Eigensinnes, oder des Despotismus, oder der Feindseligkeit. In der ersten Form ist er mürrisch, in der zweyten aufgebracht, in der dritten erbittert; und da pflegt er am schmerzhaftesten zu seyn.

§. 1205.

Der Unwille geht, den Fall ausgenommen, wo er empfunden wird mehr als Kränkung (1199) denn als reiner Verdruß, leichter und

schneller, als die übrigen Arten des Verdrusses (1195), über in Zorn (1075), und Aergerniß (1097): der mürrische nur um sich zu äußern; der aufgebrachte um sich geltend zu machen; der erbitterte, um sich zu rächen (1204).

§. 1206.

Obwohl alle Arten des Unwillens (1204), als Empfindungen, im Grunde egoistisch sind (1121): so ist doch von gemeiner Selbstsucht am weitesten entfernt der, welcher, in der handelnden Person, zum Gegenstande hat nicht den Erfolg der Handlung, sofern er verdrüßlich ist, sondern den Grund der Handlung, sofern er vernunftwidrig, oder unmoralisch ist.

§. 1207.

Dieser verständige Unwille hat den edlern Namen der Indignazion. Der Despotismus, der ihm die Form gibt (1204), ist rechtmäßig und gegründet in dem Machtbefugniß der Wahrheit und Rechtschaffenheit.

§. 1208.

Der erbitterte Unwille (1204) ist am schmerzhaftesten da, wo er erregt wird durch ein Inter-

esse des Ehrgefühls (941) oder der Eigenliebe (952). Hier beruhet er in der Empfindlichkeit des Stolzes (946).

§. 1209.

Der aufgebrachte Unwille (1204) ist am heftigsten da, wo er erregt wird durch Gegenstände des Despotismus (967). Dieser setzt voraus die Unzulässigkeit aller Handlungen, welche entgegen sind seinen Grundsätzen, Meinungen, Absichten und Vortheilen. Daher schließen stolze und durch die Macht verwöhnte Menschen aus der Befremdung ihres Eigenwillens, gewöhnlich auf die Unzulässigkeit der Sache, und messen nach dem Grade ihres Verdrusses die Strafwürdigkeit der Person.

§. 1210.

Zweyerley Arten des Unwillens werden, theils in kraftlosern und furchtsamern, theils in gutmüthigern Menschen, leicht zur Kränkung (1168): der, welcher entsteht aus Beleidigung; und der, welcher zum Gegenstande hat Undankbarkeit und unverdiente Kaltsinnigkeit oder Feindschaft. Die Folge ist, auch hier, Be-

schränkung der Affekten des Zornes und Aergernisses (1198).

§. 1211.

Anhaltender Unwille wird zur Feindseligkeit und, vermöge der §. 1092. angeführten Verhältnisse, sehr leicht zum Haß.

§. 1212.

Neid (1195) ist Verdruß über das Glück eines Andern; sofern es größer erscheinet, als das selbsteigene. (Vergl. §. 1216). Er gehört ganz eigen an der Eifersucht (1014) und bezieht sich, so wie diese, auf alle drey Neigungen (1002, 1003).

§. 1213.

Weil die Person des Glücklichern dem Neide erscheinet als die Ursache seines Verdrusses (1212): so wird er dadurch gereizt zum Unwillen (1203); obwohl der Glücklichere nicht die Ursache seines Glücks, also, im Grunde, auch nicht die Ursache des Verdrusses ist, den der Beneidende empfindet.

§. 1214.

Der Neid geht gewöhnlicher in Aergerniß (1097) über, als in Zorn (1075); weil er sich

gern verbirgt. Außerdem weckt er die Einbildungskraft zu Wünschen und den Witz zu Maaßregeln, für die Vermehrung seines Glücks.

§. 1215.

Wenn das größere Glück des Andern (1212) den Muth des Beneidenden niederschlägt: dann gesellt sich zu dem Neide Betrübniß, und er wird zur Kränkung (1199). Hier erregt er kaum Aergerniß, vielweniger Zorn (1214); sondern verschließt sich in stillen Harm. Von dieser Art ist z. B. sehr oft der Neid der unglücklichen Liebe; auch der Neid der Niedrigkeit und Armuth.

§. 1216.

Mißgunst (1195) ist Verdruß über das Glück eines Andern; nicht sofern es zu übersteigen (1212), sondern sofern es zu hindern scheint das selbsteigene. Sie bezieht sich zunächst auf die Feindschaft (1018); auf die Hauptneigungen nur entfernt und unwesentlich.

§. 1217.

In der Empfindungsart der wahren Mißgunst (1216) wird der Glücklichere allzeit angesehen als ein Feind. Daher ist, in der

Mißgunst, der Unwille auf dessen Person theils größer, theils aber auch natürlicher, als in dem Neide (1212).

§. 1218.

Die Mißgunst geht über in Zorn und Aergerniß; oft sogar in Abscheu (1061) gegen den Beglückten. Sie wird niemals zur Kränkung (1199). Außerdem weckt sie auch die Arglist.

§. 1219.

Neid (1212) und Mißgunst (1216) sind voneinander unterschieden auf folgende Weise. Der Neid hat zum Gegenstande das Glück des Andern, weil es das selbsteigene übertrifft: die Mißgunst, sofern es das selbsteigene hindert. Die Thätigkeit, welche der Neid, durch Affekt und Verstand erregt, zielt ab nicht auf die Verminderung des fremden Glücks, sondern auf die Vermehrung des selbsteigenen: in der Mißgunst auf die Vernichtung des fremden zunächst.

§. 1220.

Neid und Mißgunst grenzen, dieser Verschiedenheiten (1219) ungeachtet, sehr nahe an einander. Beyde werfen einen Unwillen auf den

Beglückten (1213, 1217). Wenn der Neid durch Affekt und Witz sein Glück nicht zu erhöhen vermag absolut: so macht es ihm Vergnügen, wenn es erhöht wird relatif, durch das verminderte Glück des Andern. Wenn Argwöhnlichkeit sich mit dem Neide verbindet: so wird der Beglücktere leicht angesehen, wie von der Mißgunst, als Feind.

§. 1221.

Was in dem Neide (1212) und in der Mißgunst (1215) beweisend scheinet für den Antimoralismus (713): das ist anzusehen aus dem, §. 1021. ff. angegebenen Gesichtspunkte.

§. 1222.

Reue (1195) ist Verdruß über selbst verursachte Unannehmlichkeiten; verbunden mit einer meistentheils übertriebenen Vorstellung von der Größe des verscherzten Gutes, und mit dem Wunsche, anders gehandelt zu haben.

§. 1223.

Die Reue geht allzeit über in den Affekt des Sehnens (1090). Der Gegenstand desselben ist aber hier nicht ein zukünftiges Gut, sondern

ein vergangenes. Weil mithin das Sehnen ohne Hoffnung ist (1501): so ist es desto schmerzhafter.

§. 1224.

Wenn der Gegenstand sehr erheblich ist und entweder heftige Leidenschaften, oder andere Zerrüttungen des Gemüths den Einfluß der Selbstliebe aufheben: dann wird die Reue zum Unwillen, und geht in diesem Selbstunwillen oft bis zum Zorn, ja bis zur Selbstbestrafung.

§. 1225.

Weil der Selbstunwille (1224) von der Reue kaum zu trennen und sie dießfalls, in Verbindung mit der Idee des verscherzten Gutes, eine äußerst schmerzhafte Empfindung ist: so pflegen die Menschen sich ihrer so lange als möglich zu erwehren in Anklagen anderer; oder sie zu äußern an Unschuldigen, mittelst des auffahrischen Zornes (1084).

§. 1226.

Wenn nicht Handlungen, sondern Gesinnungen, der Gegenstand der Reue sind: dann ist sie weniger schmerzhaft (1225); weil sie gemildert

wird theils durch den Vorsatz, theils durch das Vermögen zu ändern.

§. 1227.

Die Reue wird, durch die Hinzukunft der Betrübniß, sehr oft zur Kränkung (1199).

§. 1228.

Bey moralischen Gegenständen ist, für den Zweck der Besserung, wirksamer die Reue in der Form des reinen Verdrusses, als in der Form der Kränkung (1227). Jedoch muß auch da der Selbstunwille bald weichen dem Zustande des ruhigen Nachdenkens, und nicht über die Gebühr verweilen in kleinlichen, durch Selbsthaß und Selbstverachtung erregten, Gemüthsbewegungen.

§. 1229.

Furcht (1168, 1178) ist Mißvergnügen in der Vorhersehung eines, subjektif, wahrscheinlichen Uebels. Sie darf nicht verwechselt werden mit dem Schrecken (1067).

§. 1230.

Wird ein Uebel gefürchtet, welches schon gewiß ist (1229): so hat die Furcht zum Gegenstande eigentlich nicht das Uebel selbst, sondern

dessen

dessen zufällige Nebenbestimmungen, die noch nicht gewiß sind, sondern nur in der Einbildungskraft, als möglich, oder wahrscheinlich gedacht werden.

§. 1231.

Das zukünftige Uebel hat, in der Furcht, eine unendliche Größe; aus demselben Grunde, aus welchem, in der Hoffnung, das zukünftige Gut eine unendliche Größe hat (1148).

§. 1232.

Da die Furcht (1229) nicht allein von der Art des Verdrusses, sondern auch der Betrübniß ist (1178): so wird sie, um nicht in jeder Rücksicht besonders abgehandelt zu werden, hier in beyden Rücksichten gemeinschaftlich abgehandelt.

§. 1233.

Die Furcht ist eine Gemüthsbewegung aller Neigungen, und verhält sich zu denselben ganz, wie die Betrübniß (1169) und der Verdruß (1198).

§. 1234.

Diejenige Furcht, welche von der Art der Betrübniß ist (1178), ist niedergeschlagen, kraftlos

und unthätig. Die, welche dem Verdruß angehört (1232), ist unruhig und bietet Affekten auf, zur Abwendung des Uebels: das Schrecken (1065), den Abscheu (1061), den Zorn (1075). Außerdem spannt sie auch an den Witz zu Maaßregeln.

§. 1235.

Weil die Vorhersehung eines Uebels, natürlicher Weise, in Thätigkeit setzt: so folgt, daß der Mensch, bey der niedergeschlagenen Furcht (1234), entweder keine Kraft besitzt, oder sie jetzt nicht fühlt, oder, sie anzuwenden, durch eine größere Furcht gehindert wird.

§. 1236.

Daß die Furcht mehr von der Art des niedergeschlagenen, oder mehr von der Art des unruhigen Mißvergnügens ist (1232): das hat seinen Grund theils in den Eigenschaften und in dem Temperamente des Fürchtenden, theils in der Beschaffenheit des gefürchteten Gegenstandes.

§. 1237.

Ob auch die Furcht ursprünglich von der Art des Verdrusses ist (1232): so ist sie doch, in Menschen, die schwach sind an Geist und Kör-

per, auch ohne Einmischung betrübter Empfindnisse, kraftlos und unthätig: z. B. in dem hektischen Temperament (867).

§. 1238.

Alles, was §. 1171, 1172. gesagt worden ist von der Betrübniß und §. 1200, 1201. von dem Verdruß; namentlich von den dabey zum Grunde liegenden Neigungen und von der Eigennützigkeit: das gilt, mit analogischer Anwendung, ganz von der Furcht.

§. 1239.

Die Furcht wird Angst genannt, wenn sie zum Gegenstande hat die Vorhersehung nicht sowohl des Uebels selbst, als des Unvermögens dasselbe zu überwinden, oder zu erdulden. Die Angst ist also Furcht in dem Vorhergefühl des Unvermögens zur Ueberwindung, oder Erduldung eines bevorstehenden Uebels. Ob sie wohl unruhig ist: so ist sie doch selten thätig in Affekten.

---

§. 1240.

Alle Arten des Verdrusses (1195) entdecken, vermöge ihres Zusammenhanges mit den Nei-

gungen (1117), den menſchlichen Karakter: ganz ſo wie die Betrübniß (1176).

§. 1241.

Der Verdruß macht unfreundlich, auffahriſch, zänkiſch; weil er ſein Mißvergnügen gern andern zuwenden und ſich erleichtern will theils durch Aeußerung, theils durch den mit dem Neide (1212), in dunkeln Gefühlen, verwebten Gedanken, daß andere nicht froher ſeyn ſollen, als er ſelbſt.

---

§. 1242.

II. Der Mißmuth (1194) iſt eine unbeſtimmte (1120) unruhige Empfindung (1165); und enthält, in der erſten Eigenſchaft, nur ein allgemeines Bewußtſeyn von der Unvollkommenheit des Zuſtandes (1115), ohne die Vorſtellung eines namhaften Objekts, welches die Urſache davon ſey. Er verhält ſich zu dem Verdruß (1195) ganz ſo, wie zu der Betrübniß die Traurigkeit (1179).

§. 1243.

Als entfernte Urſachen liegen bey dem Mißmuth (1242) gewöhnlich zum Grunde länger,

oder kürzer vorhergegangene Empfindungen des Verdrusses; ganz so, wie bey der Fröhlichkeit Empfindungen der Freude (1153). Einen wesentlichen Antheil haben außerdem krankhafte Reize in dem Körper: z. B. in dem hektischen Temperament (864).

§. 1244.

Der Mißmuth ist, ganz so, wie die Traurigkeit (1181), eine Gemüthsbewegung aller Neigungen und bezieht sich bald auf Hindernisse der Sinnlichkeit, bald auf Verlust am Eigenthum, bald auf Leiden des Ehrgeizes (938) des Ehrgefühls (944) und der Eigenliebe (952) oft auch auf Freundschaft, Feindschaft u. s. w. (1003).

§. 1245.

Der Mißmuth ist ganz vorzüglich aufgelegt zum auffahrischen Zorn (1089) und, in der Art dieses Zorns, zum Aergerniß (1097). In dieser Rücksicht wird er besonders genannt mürrische Laune.

§. 1246.

Zu dem Mißmuth gesellen sich zuweilen traurige, kränkende Empfindnisse (1199): aber nicht

so leicht und nicht so häufig, wie zu der Traurigkeit Empfindnisse des Mißmuths (1183).

---

§. 1247.

Bemerkenswerth, in moralischer Rücksicht, sind die §. 1248 — 1255. erörterten Folgen theils der unruhigen Empfindungen überhaupt, theils des Mißmuths oder der mürrischen Laune (1245) insbesondere.

§. 1248.

Eigensinn, Unfreundlichkeit und Zanksucht (1247); aus dem §. 1241. angeführten Grunde.

§. 1249.

Mißtraulichkeit und Argwöhnlichkeit (1247); theils vermöge eines undeutlich gefühlten Schlusses, von den selbsteigenen unfreundlichen Empfindungen auf die Gesinnungen anderer, theils aus einer den unruhigen Empfindnissen (1165) überhaupt eigenen Furchtsamkeit.

§. 1250.

Abneigung von allen Freuden einer frohern Stimmung (1247); des Lebensgenusses, der

Gesellschaft, der Freundschaft u. s. w. Der Grund ist, weil das Empfindungsvermögen dazu durch den Mißmuth verstimmt ist.

§. 1251.

Hang zum Geiz und zur Geldliebe, zum aristokratischen Stolz und zum Aberglauben (1241): aus Furchtsamkeit (1250 Anm. z. 966. §.).

§. 1252.

Menschenscheu und Verschlossenheit (1247): theils aus Mißtraulichkeit und Furchtsamkeit (1249), theils aus einer bald stolzen, bald mürrischen Abneigung von der gegenseitigen Sympathie.

§. 1253.

Unentschlüssigkeit (1247): aus Furchtsamkeit (1249).

§. 1254.

Ungeduld im Leiden (1247): aus Mangel an Frohsinn (1250) und aus Schwäche.

§. 1255.

Ueberdruß des Lebens (1247); nie ernstlich gemeint, ob auch zuweilen wirklich gefühlt

und, in dem Innern des Gemüths, verbunden mit der schwachsinnigsten Furcht vor dem Tode. Der Grund ist theils Schwäche und periodische Ungedult, theils der verborgene Zufluß trauriger Empfindungen (1246).

III.

Von den vermischten Empfindungen.

§. 1256.

Vermischte Empfindungen (1132) werden die genannt, welche aus Vergnügen und Mißvergnügen zusammengesetzt sind.

§. 1257.

Die vermischten Empfindungen (1256) gehören, an sich und ihrem Wesen nach, weder zu den angenehmen, noch zu den unangenehmen. Sie sind aber nothwendig entweder das Eine, oder das Andere; und zwar je nachdem das Mißvergnügen sich in nachfolgendes Vergnügen auflöst, oder das Vergnügen durch nachfolgendes Mißvergnügen zerstöhrt wird.

§. 1258.

Vergnügen und Mißvergnügen sind in den vermischten Empfindungen (1256) nicht gleichzeitig, sondern aufeinander folgend. Es entscheidet also der angenehme, oder der unangenehme Bestandtheil; je nachdem der eine, oder der andere der nachfolgende ist und, durch das Nachfolgen, über den vorangehenden, in der Empfindung das Uebergewicht behauptet.

§. 1259.

Für die Moralphilosophie sind, unter den vermischten Empfindungen, vorzüglich bemerkenswerth: das Mitleiden und das Belachen.

§. 1260.

Das Mitleiden (1259). Hier entsteht das Mißvergnügen aus dem nach der Regel der Sympathie (471. ff.) mitempfundenen Schmerz: das Vergnügen 1) aus dem Bewußtseyn der selbsteigenen sittlichen Güte, 2) aus dem Gedanken der Hülfleistung.

§. 1261.

Das Mitleiden (1260) ist eine mehr angenehme, oder mehr unangenehme Empfindung,

nachdem die Hülfleistung mehr, oder weniger, oder gar nicht in unserer Macht stehet.

§. 1262.

Daß das Mitleiden, im Grunde, den selbsteigenen Zustand zum Objekte hat, mithin, sofern es eine Empfindung ist, alles wahren moralischen Werthes ermangelt: das ist bewiesen in der Lehre von der Sympathie (488. ff.).

§. 1263.

Das Mitleiden geht, wenn die Eindrücke, die dasselbe erregen, nicht, entweder vermöge des Leichtsinns sich bald von selbst verziehen, oder durch epikurischen Egoismus, der ungern dabey verweilet, in ihrer ersten Entstehung ausgelöscht werden, über in mancherley Affekten: namentlich den Enthusiasmus (1056), entweder für die Menschheit überhaupt, oder für das leidende Individuum insbesondere; desgleichen in Abscheu (1061) und Zorn (1087) gegen die, welche das Leiden des Unglücklichen verursachen.

§. 1264.

In ganz egoistischen Menschen erregt das Mitleiden Abscheu (1263) gegen den leidenden

Gegenstand selbst. Die Folge davon ist die gänzliche Wegwendung von desselben Anblick und Andenken.

§. 1265.

Das Belachen (1259). Der Gegenstand desselben ist das Lächerliche. Das Lächerliche hat zum Inhalte Unvollkommenheiten des Menschen, die unter solchen Umständen erscheinen, daß sie, außer dem Mißvergnügen, welches die Unvollkommenheit verursacht, ein davon getrenntes Vergnügen erregen können. (N. Anthrop. §. 876).

§. 1266.

Das Lächerliche (1265) wird eingetheilt in das komische und satyrische. Jenes beruhet in unwesentlichen, dieses in wesentlichen Unvollkommenheiten. Komisch lächerlich können seyn Fehler des äußerlichen Anstandes u. d. g. Satyrisch lächerlich ist Unverstand und Untugend; hier jedoch beyde mehr unter dem Namen der Thorheit.

§. 1267.

Beyde Arten des Lächerlichen (1266) erscheinen theils in der Wirklichkeit, theils in den Darstellungen der Kunst.

§. 1268.

Daß auch die unbedeutendeste menschliche Unvollkommenheit (1266), als solche, nie ein Gegenstand des Vergnügens seyn könne, in wohl gesinnten Gemüthern; und welche zufällige Verhältnisse es sind, durch die sich mit dem Gedanken der Unvollkommenheit eine Art des Vergnügens verbindet (1265): das ist ausgeführt M. Anthrop §. 880. ff.

§. 1269.

Die Empfindungen des Lächerlichen sind angenehm, oder unangenehm, nach der allgemeinen Regel der vermischten Empfindungen (1257).

§. 1270.

Mehr Mißvergnügen, als Vergnügen erregt, in wohlgesinnten Menschen, überhaupt das Lächerliche in der Wirklichkeit; insbesondere das satyrische (1266, 1267): weil hier die menschlichen Unvollkommenheiten von ernsthafter Bedeutung sind und das davon abhangende Mißvergnügen das zufällig damit sich verbindende Vergnügen weit überwiegt (1257). Auch darinn zeigt sich der Unterschied unter dem Satyriker, und dem Pasquillanten.

§. 1271.

Nur die Empfindungen des satyrisch Lächerlichen (1266) können Affekten erregen; vornehmlich eine mit Abscheu und Zorn verwandte Bitterkeit.

§. 1272.

In übelgesinnten Menschen entsteht das satyrische Belachen (1266) nicht aus Mißvergnügen an der wahrgenommenen Unvollkommenheit, sondern aus Schadenfreude; und die Bitterkeit (1271) nicht aus der Satyre, sondern die Satyre aus der Bitterkeit.

Die Stoiker sind, unter den Alten, die einzigen, welche es der Mühe werth achten, die verschiedenen Arten der Gemüthsbewegungen systematisch zu ordnen. Da sie jedoch Neigungen oder Begierden von Gemüthsbewegungen nicht scharf genug sondern, und bald diese in jene, bald jene in diese einmengen, (Anm. z. 1033. §.): so sind ihre Eintheilungen freylich hin und wieder unrichtig. Wenn man indessen das trockne Namenverzeichniß beym Diogenes (VII, 110ff.) und Stobäus (Ecl. eth. I'. p. 176. seqq.) mit den stoischen Definizionen beym Cicero (Tusc. IV. 6. seqq.) zusammenhält: so sieht man, daß der Eintheilungsgrund ohngefähr der nämliche ist, von welchem ich in diesem Hauptstück ausgegangen bin. Denn ἐπιθυμία und φόβος sind offenbar die begehrenden und verabscheuenden Gemüthsbewegungen in dem Willensvermögen; ἡδονὴ und λύπη die angeneh-

men und unangenehmen in dem Empfindungsvermögen. Die Unterabtheilungen konnten nicht anders, als unrichtig ausfallen, da eine falsche Definizion des Gattungsbegriffes zum Grunde liegt. Denn wenn die Gemüthsbewegungen Krankheiten sind (1033), und das kann doch nichts anders heißen, als moralische Fehler: so giebt es keine wohlwollenden. Daher hatte Cicero vollkommen Recht, wenn er (Fin. III. 10.) das stoische Wort nicht durch morbus, sondern durch perturbatio übersetzen wollte; weil außerdem die wohlwollenden Gemüthsbewegungen entweder wegfallen, oder moralische Fehler seyn würden. Weit angemessener ist daher, für den Gattungsbegriff, das vom Cicero vorgeschlagene Wort perturbatio, als das stoische ἀρρωστήματα. Wenn Herr Tiedemann (Gesch. d. St. Phil. III. Th. S. 176.) sagt, daß es nach den Stoikern drey gute Affekten (Gemüthsbewegungen) gebe, im Gegensatz jener vier bösen: so muß man das nicht falsch verstehen. Denn πάθη sind bey ihnen nie etwas Gutes: gut, d. h. moralisch zulässig und dem Weisen anständig sind nur verständige unbewegte Willensbestimmungen: wie Cicero sagt (Tusc. IV. 6.) cum ratione animus mouetur placide atque constanter. Und diese werden von den Stoikern nicht πάθη, sondern εὐπαθείαι genannt; nicht auf die ἐπιθυμίαν, sondern auf die βούλησιν bezogen; (Anm. z. 421. §.). — Dieselben vier Gemüthsbewegungen findet man auch in dem System des Epikur. Er legt angenehme und unangenehme Empfindungen zum Grunde und bezieht darauf die ihnen angemessenen Begehrnisse (ὀρέξεις) und Verabscheuungen (φυγάς). Diog. X. 34. Lucret. IV. 856. seqq. Gassendi Syntagma Philos. Epic. 19. Opp. Tom. III. p. 47. seqq. Wenn übrigens Epikur

sagt, daß einige Gemüthsbewegungen ihren Sitz in dem Herzen haben; andere allgemein in dem Körper sich äußern: so heißt das: einige entstehen aus klaren Vorstellungen der Phantasie (denn diese setzt Epikur, so wie überhaupt die eigentlich denkende Seele, in das Herz): andere sind bloß thierische Veränderungen in dem Nervensystem; wie das Zittern, der Gliederschmerz u. d. g. Galen. de Hipp. et Plat. Decr. V. 2. Opp. Tom. V. p. 157. Allein diese letztern sind, nach dem moralischen Sprachgebrauch, keine Gemüthsbewegungen; (1062, 1065. Anm.). — Beym Plato findet man über die Gemüthsbewegungen nirgends etwas systematisch Geordnetes: aber desto interessanter sind die einzelnen psychologischen Ideen und moralischen Bemerkungen, die er hin und wieder darüber mittheilt: vornehmlich in dem Timäus (Tom. III. p. 64. seqq. 69. seqq. 87. seqq.) und in dem Philebus, wo unter andern auch von den vermischten Empfindungen (Tom. II. p. 46. seqq.) ausführlich gehandelt wird. Er nimmt allenthalben auf die Sinnlichkeit, d. h. auf den Einfluß des thierischen Körpers (392), Rücksicht: je mehr dieser, sagt Plato, an den Gemüthsbewegungen Antheil hat, desto thierischer sind sie und desto eigentlicher werden sie κινησεις genannt. Daher heißt bey ihm z. B. ἡδονη ἡ κατα κινησιν ἐνεργειαι βλεπεται ganz niedrige Wollust. Das ist dasselbe, was in dem System des Aristipp, so wie es Diogenes (IX, 136) zu Gunsten des Epikurischen darstellt, ἡδονη ἐν κινησει genannt wird. Auch beym Cicero kommt häufig der Ausdruck vor voluptas in motu: Wenn Plato (Phileb. p. 53. seqq.) den an sich etwas unverständlichen Satz ausführt: das Vergnügen ist nicht ὁσιον, sondern nur κινησις, γε-

γενεσις: ſo will er ſagen: es iſt nur etwas Vorübergehendes, kann alſo nicht Zweck ſeyn und mithin auch nicht ein wahres Gut. Sollte dieſe Auslegung willkührlich ſcheinen: ſo würde ich ſie ſehr leicht aus dem Ariſtoteles rechtfertigen können; der (Nicom. VII. 12. 13.), jenen Platoniſchen Satz, beynahe mit wörtlicher Hinſicht auf die aus dem Philebus angezogene Stelle, durch Gründe beſtreitet, welche außerdem keinen Sinn hätten. Eben darauf bezieht ſich auch das, was er X. 3. ausführt: ουδε κινησιν εἰναι ουδε γενεσιν την ἡδονην. Er ſetzt hinzu: ὁλον γαρ τι: d. h. ein Zweck, etwas, mit dem Genuſſe, Vollendetes. — Mehr, als von dem Plato, iſt es von dem Ariſtoteles zu verwundern, daß er, auch in ſeinen rhetoriſchen Schriften, keine ſyſtematiſche Eintheilung der Gemüthsbewegungen aufſtellt. Das Verzeichniß, welches er Nicom. II. 4. beyläufig davon hinſchreibt, iſt bloß rhapſodiſch. Seine einzelnen Anmerkungen darüber ſind nichts deſtoweniger lehrreich; aber, zum Theil, nicht ganz leicht zu verſtehen. So darf z. B. das, was er mehrmalen, unter andern l. c. VII. 7. von dem θυμος ſagt, daß er ſittlich weit beſſer ſey, als die Wolluſt, nicht ganz auf den Affekt des Zorns, ſondern mehr auf die Neigungen des θυμικον überhaupt hingedeutet werden. Das zeigt ſchon der Gegenſatz der επιθυμια, (Anm. z. 395. §.). Wenn Ariſtoteles von dem Affekt des Zornes redet: dann gebraucht er öfter das Wort ὀργη. — Die Scholaſtiker und neuern Ariſtoteliker gründen die Eintheilung der Gemüthsbewegungen, gewöhnlich, auf das θυμικον und επιθυμητικον (Anm. z. 395. §.) und leiten ſie inſofern ganz richtig von den Neigungen ab; Wer mehr davon wiſſen will leſe, z. B. Thom. Aquin.

Aquin. Summ. Theol. P. I. Qu. 81. p. 176. sq. Peregrini Tr. de Affectibus. Piccolomini Philos. ciuil. p. 65. seqq. Horneii Doctr. de Mor. II. 6. — Sehr verworren ist die Cartesianische Theorie, die in Cartesii Tr. de Passionibus und von mehrern seiner Nachfolger, unter andern von le Grand Inst. Phil. IX. 17. abgehandelt wird. Jedoch ist das, was **Malebranche** Rech. de la Verité im IV. und V. Buche über die Gemüthsbewegungen sagt, sehr lehrreich. Vortreffliche psychologische Bemerkungen über diesen Gegenstand enthält **Spinozens** Ethica; ein Buch, dessen erstes Hauptstück, welches Spinozens Naturreligion enthält, das Interesse der philosophischen Welt ganz allein an sich gezogen zu haben scheint. — **Was Christian Thomasius** Ausüb. d. Sittenl. 2., 1., 4. Hauptst. von den Gemüthsbewegungen sagt, kann theils als Kommentar, theils als Verbesserung der Cartesianischen Theorie angesehen werden. — **Wolfs** psychologische Werke; die ganz eigen über die Gemüthsbewegungen verfaßten Schriften von **de la Chambre, Watts, Hutcheson, Allemand, Mayer**, enthalten, natürlicher Weise, viel Gutes: aber ich vermisse, so wie allenthalben, die Richtigkeit und Festigkeit der Eintheilungen. Jedoch ist nicht zu leugnen, und ich habe es bey der in diesem Hauptstück versuchten Theorie selbst gefühlt, daß dergleichen Eintheilungen viel Willkührliches haben; weil Arten aus einem Gattungsbegriffe herleiten, oft nichts anders heißt, als mehrere Wörter in den Sinn eines einzigen Wortes hineinzwingen: wobey wenigstens der gemeine Sprachgebrauch sehr oft einige Gewalt erleiden muß. — **Engel** wollte in seiner Mimik die Gemüthsbewegungen vielmehr mahlen, als erklären. Auch **Ewalds** Buch vom Herzen enthält mehr Gemählde, als Erklärungen.

Anhang
zum zweyten Hauptstück.
Von der Apathie.

§. 1273.

Die Gemüthsbewegungen des Willens, oder die eigentlich so genannten Affekten (1038) sind mehr willkührliche Thätigkeiten: die Bewegungen des Empfindungsvermögens sind mehr leidendliche Zustände (1125). Daher sind jene mehr in der Gewalt des Menschen, als diese.

§. 1274.

Angenehme Empfindungen, (wohl unterschieden von angenehmen Vorhersehungen), erregen keine Affekten (1134): aber sie können mehr Umfang und Lebhaftigkeit erlangen durch die längere Unterhaltung, und durch die Verbindung mit vergrößernden Nebenvorstellungen. In dieser Rücksicht ist ihre Dauer und Verstärkung willkührlich.

§. 1275.

Unangenehme Empfindungen, namentlich die unruhigen (1165), erregen Affekten (1170, 1197). Sie selbst sind, in Ansehung ihrer Dauer und Verstärkung, weniger willkührlich, als die angenehmen: aber den damit zusammenhängenden Affekten kann vorgebeugt werden.

§. 1276.

Angenehme, und unangenehme Empfindungen werden am leichtesten geschwächt, in Ansehung ihrer Lebhaftigkeit, und beschränkt, in Ansehung ihres Umfanges (1274), durch Zergliederung des Gegenstandes. Weil unbestimmte keinen namhaften Gegenstand haben (1120): so sind sie dießfalls weniger in unsrer Gewalt, als die bestimmten: es sey denn, daß sie auf die bestimmten zurückgeführt werden, von denen sie abstammen. So ist es z. B. schwerer die Traurigkeit (1179) zu vertreiben, als die Betrübniß (1168) zu mäßigen.

§. 1277.

Weil die allerunbestimmtesten Empfindungen die thierischen sind; angesehen hier kein deutliches Denken des Gegenstandes statt findet (1276):

so lassen sie sich, auch nicht durch Zergliederung des Gegenstandes (1275), schwächen, sondern nur allein entweder durch Betäubung, oder durch Umstimmung des Tons der Nerven.

§. 1278.

Obwohl die thierischen Empfindungen, an sich selbst, keine moralischen Zustände sind (Anm. z. 1272. §.): so können doch moralische Gemüthsbewegungen aus ihnen entstehen. Aber nicht ihr Daseyn ist der Weisheit entgegen, sondern ihr Erfolg. Daher ist es kein moralisches Verdienst z. B. den körperlichen Schmerz nicht zu empfinden, sondern ihn zu erdulden und die Affekten abzuhalten, die seine Empfindung erregt.

§. 1279.

Vorhersehungen — angenehme und unangenehme — können geschwächt werden durch Zergliederung des Gegenstandes (1276); wiewohl oft schwerer, als wirkliche Empfindungen (1274), wegen des §. 1144. ff. erklärten Anscheins einer unendlichen Größe in dem vorhergesehenen Gut, oder Uebel.

§. 1280.

Weil der Anreiz der Affekten enthalten ist theils in Empfindungen, theils in Vorhersehun-

sen (1038); beyde aber geschwächt werden können durch die Zergliederung des Gegenstandes (1275): so vermag der Mensch die Affekten abzuhalten, in dem Grade, in welchem er das Vermögen besitzt, den Gegenstand ihres Anreizes zu zergliedern.

§. 1281.

Bey dieser zergliedernden Apathie (1280) ist gerechnet auf die Wahrheit des, mit einer richtigen Auslegung, wahren stoischen Lehrsatzes: daß die Affekten, sofern sie durch Empfindungen und Vorhersehungen gereizt werden, diese aber, weiter rückwärts, von Vorstellungen abhangen, in falschen Vorstellungen von Gütern und Uebeln beruhen. S. d. Anm. z. 1286. §.

§. 1282.

Ein schon erregter Affekt kann nicht unterdrückt werden, denn nur durch einen andern ihm, entweder von Seiten der Moralität, oder von Seiten der Gemüthsstimmung, entgegengesetzten.

§. 1283.

Wenn die Vernunft Affekten der physischen Sinnlichkeit (422) unterdrückt (1282): so be-

dient ſie ſich, zum Werkzeug, allzeit eines Affekts der moraliſchen (422): wie z. B. des Enthuſiaſmus für Moralität und perſönliche Würde, für die Zwecke der Gottheit, für die Rechte der Menſchheit.

§. 1284.

Je größer die Stärke der Seele iſt; deſto geringer iſt, in dem moraliſchen Affekt (1283), die äußerlich erſcheinende Lebhaftigkeit. Dadurch lehnt er, in dem Sprachgebrauche, ganz ab den Namen des Affekts und wird von denen, die entweder ſich täuſchen laſſen durch den Schein der Apathie, oder andere täuſchen wollen durch den Schein des Rigoriſmus, dargeſtellt als die reine moraliſche Vernunft (1282).

§. 1285.

Der Lehrſatz des 1283. §. ändert nichts in der Wahrheit, daß die Affekten unterthan ſind der abſoluten Freyheit (655). Denn dieſe iſt es, welche bald die Affekten der phyſiſchen Sinnlichkeit fördert, bald ihnen Affekten der moraliſchen (422) entgegenſtellt.

§. 1286.

Die Apathie, welche jedoch verſtanden werden darf bloß von den Affekten (1038), und von

den Empfindungen (1125) nur in Ansehung der Größe und Dauer, ist möglich: so weit es durch absolute Freyheit (655) möglich ist, 1) die falschen Vorstellungen zu verhüten (1281), aus denen die sie aufreizenden Empfindungen entstehen; 2) die aufreizenden Empfindungen durch Zergliederung zu schwächen (1275); 3) den schon eintretenden unmoralischen Affekten moralische entgegen zu stellen (1283).

Bey der berühmten Apathie der Stoiker kommt es auf diese zwey Fragen an: Warum sollen, und wie können die Gemüthsbewegungen unterdrückt werden? Die erste Frage nun beantworten die Stoiker, gemäß ihren Lehrsätzen von Gut und Uebel, folgendermaaßen. „Die Gemüthsbewegungen sind etwas Vernunftwidriges, mithin Krankheiten des Geistes (Anm. z. 1272. §.) und wahre Uebel: denn ihre Gegenstände können keine Güter seyn, weil sie nichts mit der Tugend gemein haben. Und wo sie, die Gegenstände der Gemüthsbewegungen, auch nicht dem Laster angehören; da sind sie doch unbedeutende Dinge, bona externa fortunae et corporis, Cic. Tusc. IV. 20. Acad. I. 10. — ἀδιαφορα; die der Weise, der nichts begehrt, als das wahre Gut oder die Tugend, nicht begehren darf. Diog. VII. 102. Antonin. IX. 1. Vielweniger ist es ihm anständig, sich darum, weil er sie nicht besitzt, weniger glückselig zu fühlen: selbst der größte körperliche Schmerz muß mit dem Gefühl der Glückseligkeit bestehen können.“ Ob übrigens diese Moral der Apathie von den Stoikern wirklich so überspannt gedacht wurde, als sie hin

und wieder in ihren Schriften erſcheinet: darüber läßt ſich nichts entſcheiden; weil ſie ſich in ihren Ausdrücken darüber ſehr ungleich ſind, nachdem ſie jetzt mehr philoſophieren, oder mehr deklamieren wollen. Die Schilderungen, welche z. B. **Cicero**, pro Murena, 29. und **Gellius** XIX. 12. davon machen; und die anſpruchvollen Sentenzen der ſtoiſchen Schriftſteller ſelbſt, weiſen allerdings auf den größten Rigoriſmus hin. Gewiß iſt es, daß, nach ihrem Syſtem, jene ἀδιάφορα oder media, (die aeſtimanda und reiectanea, Anm. z. 461. §.), nur geſchätzt und verworfen, nicht aber begehrt, oder verabſcheut werden ſollten, weil ſie der Tugend gleichgültig wären. Und daraus folgt die Apathie nothwendig. Plut. Repugn. Stoic. p. 310. ſeqq. Commun. not. p. 382. ſeqq. Tom. X. **Ariſto**, **Zenons** unmittelbarer Schüler, der übrigens nicht als ein ächter Stoiker angeſehen werden darf, ließ auch dieſe media nicht einmal gelten, und trieb in ſofern die Apathie, wie **Cicero** Fin. IV. 25. auch ausdrücklich von ihm anführt, noch höher. Denn wenn dieſe media inter virtutem et vitium, ſagte er ſehr konſequent, einmal keine Güter ſind: ſo dürfen ſie auch nicht als aeſtimanda geliebt werden, mithin in den Zuſtand des Weiſen keinen Einfluß haben. Cic. Fin. IV. 17. Acad. IV. 42. Diog. VII. 160. Was aber die occurrentia ſind, welche **Ariſto** der Tugend, als Gegenſtände des Begehrens, geſtattet: das iſt mir nicht klar. Cic. Fin. IV. 16. — Von dieſem **Ariſto** abgeſehen, kann man wohl mit Grund annehmen, daß die ſtoiſche Apathie eigentlich nur die Affekten und nicht die Empfindungen angeht, und daß mithin die Gleichgültigkeit gegen den Schmerz, welche gerade ihre lächerliche Seite iſt, nur zuweilen in den redneriſchen Sentenzen einzelner

Schriftsteller erscheint, nicht aber zu dem Wesen der stoischen Sittenlehre gehört. Cicero (Fin. IV. 25.) läßt daher auch den Zeno über Aristons Empfindungslosigkeit sagen: portenta haec esse, nec ea ratione viui vllo modo posse. Gell. XIX. 1. Auch Seneca drückt sich sehr gemäßigt aus; z. B. Ep. 9. 57, 71. de Ira I. 16. Eben dieser Philosoph schließt sogar die in den Empfindungen enthaltenen Anreize zu den Affekten nicht aus: die vmbras et suspiciones affectuum, wie er sie nennt. Ueberhaupt hat das Wort πάθος bey den Stoikern eine etwas eingeschränkte moralische Bedeutung, vermöge der es, an sich selbst, auf Vernunftwidrigkeit und Unsittlichkeit hinweiset und, was die Hauptsache ist, mehr die Affekten, als die Empfindungen bezeichnet. Nun aber wäre doch wohl dagegen nicht viel einzuwenden, daß die unsittlichen Affekten, sofern sie in der Selbstsucht, intemperantia, oder, wie Arrian III. 2. es ausdrückt, in der ἐπιθυμία ihren Grund haben, der Tugend zuwider sind. Warum jedoch die der βούλησις angehörigen vernunftmäßigen Begehrnisse, die sie den Affekten der ἐπιθυμία entgegensetzen, in dem Menschen, der sinnlich denkt und wirkt, so kalt und unbewegt seyn sollen: das ist nicht abzusehen. Auch das ist sonderbar und zeigt wiederum von Ueberspannung der Apathie, daß nur drey sogenannte εὐπαθείαι (Anm. z. 1272. §.) oder constantiae (Cic. IV. 6.) seyn sollen; aus dem Grunde, weil es in der Gattung des Vernunftmäßigen gar nichts gebe, was mit dem Verdruß (aegritudo) eine Analogie habe, und der Weise nie durch ein schon vorhandenes Uebel bewegt werde. — Die Peripatetiker gestatten die Gemüthsbewegungen nicht allein: sie rühmen sie an. Das Erste thun sie vermöge ihrer Grundsätze von dem

Werthe der bonorum externorum; das Andere folgt aus dem theils phyſiſchen, theils politiſchen Geſichtspunkte, in welchem ſie die Tugend und die Moral anſehen. Ihre Gründe gegen die ſtoiſche Apathie werden ſehr weitläuftig abgehandelt in dem IV., zum Theil auch, in dem III. und V. B. der Qu. Tuſc. vergl. Sen. Ep. 85. Ariſtoteles ſelbſt geht in dieſe Materie nirgends tief ein: das Einzige, was er der Sittenlehre vorbehält, iſt, daß die Gemüthsbewegungen 1), wie es ſchon ſeine Definizion der Tugend erfodert (Anm. z. 782. S.), gemäßigt, 2) daß ſie nicht an ſich ſelbſt laſterhaft ſeyen. Nicom. II. 5. 6. Theophraſt erſcheint auch hier, ſo wie überhaupt in der Moral, noch weniger ſtreng, als Ariſtoteles. Cic. Tuſc. IV. 9; Fin. V. 26. — Die andere Frage: von der Möglichkeit der Apathie, wiſſen die Stoiker durch ihr pſychologiſches Syſtem ſehr geſchickt aufzuklären. „Alle Gemüthsbewegungen, (das ſcheint mir der wahre Sinn ihrer Lehrſätze zu ſeyn), ſind Folgen irriger Vorſtellungen, falſcher Urtheile von Gut und Uebel, Glückſeligkeit und Elend. Cic. Fin. III. 10. Diog. VII. 111. Dieſe falſchen Urtheile aber ſind nicht leidendliche Eindrücke der Gegenſtände, ſondern freye Verſtandeshandlungen; indem wir dem Anſchein von Gut und Uebel, der in den Dingen enthalten iſt, unſern Beyfall geben und verſagen können. Sie ſind alſo, in Anſehung dieſes willkührlichen Beyfalls, συγκαταθεσεις. Waren nun dieſe falſchen Urtheile in unſerer Gewalt: ſo waren es, mittelbar, auch die Gemüthsbewegungen, ihre Folgen.“ — Wie Chryſipp die Gemüthsbewegungen, ſtatt ſie mit dem Zeno als Wirkungen falſcher Urtheile zu betrachten, falſche Urtheile ſelbſt nennen konnte: das ſehe ich nicht ein. Die Sache

ist nicht von Bedeutung; wiewohl Galen sich in seinem Buche, de Hipp. et Plat. Decr. Lib. IV. sehr lange dabey aufhält. Außerdem ist dieses Werk für die Geschichte der platonischen, peripatetischen und stoischen Psychologie, in Ansehung der Lehren von der Seele, von der Vernunft und Sinnlichkeit, von den Gemüthsbewegungen, nebst den Schriften des Cicero, das wichtigste. — Die Stoiker weisen, um die Apathie begreiflich zu machen, zurück auf die Zusammenkunft des λογιστικον und des ἀλογον in dem ἡγεμονικῳ (Anm. z. 411. §.); zeigen, wie die Verstandesurtheile in das ἀλογον, in das sinnliche Wesen des Menschen, übergehen und nun erst in diesem zu unwillkührlichen Thätigkeiten werden. Plut. de Virt. mor. Opp. Tom. VII. v. Anfang. Denn nicht die erste Erschütterung und Hinneigung der Seele, noch auch das dadurch veranlaßte Wanken zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, sondern die auf diese beyden Schritte folgende Beunruhigung ist es, was die Stoiker unter παθος verstehen und durch ἀλογος παρα φυσιν κινησις definieren. Stob. Ecl. eth. p. 175. Cic. Tusc. IV. 6. Diese Beunruhigung, dieser kranke Zustand der gleichsam in Sinnlichkeit verwandelten Vernunft (Anm. z. 411. §. S. 253.), sagen sie, ist dann, wenn sie schon rege ist, freylich nicht mehr in der Gewalt des Menschen; (Arrian II. 18.): aber sie war in seiner Gewalt, sofern er ihr mit einem richtigen Gebrauche der Vernunft vorbeugen konnte, ehe die Vernunft so weit eingenommen war. — Nur läßt sich nicht begreifen, wie die Vernunft, wenn ihr Vermögen zur Willensfreyheit hinreichend ist, jemals unterliegen würde. Daher zeigt sich in dem stoischen System, auch hier, die schon in der Anm. z. 657. §. geahndete Inkonsequenz, daß sie dem Willen, der

eine ſo unbedingte Herrſchaft über die Sinnlichkeit haben ſoll, die abſolute Freyheit (655 ff.) abſprechen und nur die moraliſche (645.) zugeſtehen. Auf keine Weiſe aber läßt ſich, aus dieſen Erläuterungen, die Gleichgültigkeit gegen den körperlichen Schmerz einſehen. Sie mußten daher freylich bekennen, daß er weh thue, ob ſie auch ſtolz und ſonderbar genug waren, ihm den Namen eines Uebels abzuſtreiten: wie z. B. der von der Gicht geplagte **Poſidonius**, als **Pompejus** ihn in Rhodus beſuchte, ſich gegen dieſen großen Mann rühmte, oft unter den heftigſten Schmerzen geſagt zu haben: Nihil agis, dolor; quamuis ſis moleſtus, nunquam te eſſe malum confitebor. Cic. Tuſc. II. 25. Nicht ſo gut behauptet ſich in der Apathie, der Stoiker **Zenothemis** beym **Lucian**, als ihm, in der jovialiſchen Prügeley, das Auge aus dem Kopfe geſchlagen und die Naſe abgebiſſen wird. Daß man ihn an die Apathie erinnert, verſteht ſich. Conuiv: 47. Tom. III. p. 450. **Lucian** macht bey jeder Gelegenheit Anſpielungen darauf: z. B. Vit. auct. 21. Tom. III. p. 560. Sein klaſſiſcher Dialog, wider die ſtoiſche Philoſophie überhaupt, iſt der **Hermotimus**. — Von einer ſehr ſchönen Seite hat **Meiners** die ſtoiſche Apathie darzuſtellen geſucht im II. Th. der **Verm. philoſ. Schr.** Was dieſer Gelehrte und **Tiedemann** im III. Th. der **Geſch. d. St. Phil.** darüber ſagen, iſt, auf jeden Fall, ungleich mehr werth, als die bloß litterariſche Behandlung in Lipſii Philoſ. Stoic. III. 7. Eine ſehr enthuſiaſtiſche Lobpreiſung der ſtoiſchen Apathie iſt der Homme ſans paſſions von le Grand; ſ. vornehmlich P. I. 5. 7. Immer wird leſenswerth bleiben **Möſers** Schrift: **Von dem Werthe wohlerzogener Leidenſchaften.** — Man hat ſehr oft aus

der pyrrhonischen Ataraxie (I. 705.) eine stoische Apathie gemacht. Dieses widerspricht durchaus dem ganzen Karakter der skeptischen Philosophie. Denn 1) erlauben sich die Skeptiker kein System über das höchste Gut (Anm. z. 790. §.) und verwerfen mehr als alles die ἀδιαφορίαν der Stoiker. Sext. adu. Eth. III. p. 702. seqq. 2) Gehört zu ihrer praktischen Hauptmaxime, τοις φαινομενοις προσεχειν, (Anm. z. 715 §.) wesentlich παθων ἀναγκη. Sext. P. H. I. 2. §. 23. Sextus sagt mit klaren Worten, daß die skeptische Philosophie nicht von dem Schmerz frey macht, noch überhaupt von Gemüthsbewegungen: ταραττεσθαι παντως δει, και ταραττομενους κακοδαιμονειν. Eth. V. p. 715. Alles ganz das Gegentheil von Apathie. Will man jedoch dieses Wort von den Skeptikern gebrauchen: so muß es bloß von den Neigungen verstanden werden: wiefern sie nämlich, Tugend und Glückseligkeit überhaupt vorausgesetzt (Anm. z. 717. §.), alles Andere für relatif und individuell erklären, also keine absoluten Güter und keine darauf sich beziehenden Neigungen zulassen. Cicero sagt einmal, bey Gelegenheit der Mitteldinge: Pyrrhonem ea ne sentire quidem; und setzt hinzu: quae ἀπαθη nominantur — oder: quae ἀπαθεια nominatur. Aber das sentire ist hier bloß eine witzige Antitheſe des vorhergehenden moueri; und soll so viel heißen, daß Pyrrho gar keine Kenntniß davon nimmt: daß er bey ihrem Genuß empfindungslos sey, kann Cicero unmöglich sagen wollen. Die Stelle scheint offenbar verdorben zu seyn. Ueberhaupt sind ἀπαθεια, ἀπαθες u. s. w. gar keine skeptischen Ausdrücke. Sextus gebraucht allzeit, wenn von der skeptischen Unbefangenheit in Ansehung dessen, was für Gut oder Uebel gehalten werden soll, die Rede ist, die Wörter: ἀταραξια, ἀταραχος

u. d. g. — Wenn Aristoteles die Ermäßigung der Affekten, die seine Nachfolger metropathia genannt haben, nicht, wie die Stoiker ihre Apathie, als das Werk der Vernunft, sondern des sinnlichen Willens betrachtet: so muß man das aus seinen in der Anm. z. 336. §. S. 192. erörterten, psychologischen Lehrsätzen von der Tugend verstehen. Die Metropathie nach diesen peripatetischen Begriffen zu erklären, und die stoische Lehre von dem Zusammenhange der Vernunft mit den Gemüthsbewegungen zu widerlegen: das scheint der wesentliche Zweck des Plutarchischen Traktats de Virtute morali zu seyn.

§. 1287.

Durch die Affekten der physischen Sinnlichkeit (1283), welche von den Neigungen des naturmäßigen Willens abstammen, wird viel Gutes gewirkt, aber nie Gutes gethan: denn sie sind bloß Werkzeuge der Selbstsucht.

§. 1288.

Affekten können durch die Mäßigung nur gestattlich, aber nicht moralisch gut werden. Ihre moralische Güte beruhet in dem Gegenstande und nicht in dem Grade. Dieses gegen den Aristoteles. (Anm. z. 1286. §.).

Drittes Hauptstück.

Karakteristik der Handlungen.

§. 1289.

Handlungen (783) sind willkührliche Thätigkeiten, welche eine sichtbare Wirkung mit sich führen. Handlungen können zwar durch Affekten hervorgebracht werden: aber die Affekten sind von den Handlungen dennoch unterschieden.

Ohne irgend eine sichtbare Wirkung, weder in dem Menschen, noch in dem Gegenstande, ist es, eigentlich, nur Willensbestimmung, nicht Handlung: z. B. ein Entschluß. Darum sind auch die Affekten noch keine Handlungen; z. B. der im Zorn gefaßte Entschluß. Eine That wird die Handlung genannt, sofern sie in ihrem Gegenstande, der zuweilen auch der Handelnde selbst seyn kann, irgend einen namhaften Erfolg hat.

§. 1290.

Der Unterschied unter positifen und negatifen Handlungen bezieht sich bloß auf die sicht-

bare Wirkung (1289): diese ist allerdings anders bey dem Unterlassen, als bey dem Thun. In Ansehung des Willens aber ist das Unterlassen nicht weniger eine positive Thätigkeit, als das Thun.

§. 1291.

Moralische Handlungen sind die, bey welchen der Wille sich frey bestimmt nach — guten oder schlechten — moralischen Gesinnungen oder Maximen.

---

§. 1292.

Wesentlich ist, in den moralischen Handlungen (1291), der Unterschied unter Verhalten und Betragen.

§. 1293.

Das Verhalten (1292) wird durch eine moralische Gesinnung bestimmt (1291) unmittelbar; und mit dem Bewußtseyn jetzt nach dieser Gesinnung, vorzugsweise vor der entgegengesetzten, handeln zu wollen.

§. 1294.

Das Betragen (1292) wird unmittelbar bestimmt durch den gegenwärtigen Gemüthszu-

stand:

stand: durch Gesinnungen (1293) entweder gar nicht, oder nur mittelbar; sofern der Gemüthszustand in moralischen Gesinnungen seinen entfernten Grund hat.

§. 1295.

Die moralischen Gesinnungen (1291), welche in einem Menschen bestehen, entweder vermöge der Grundsätze der Vernunft, oder vermöge der naturmäßigen Neigungen, machen das aus, was man den moralischen Karakter nennt.

§. 1296.

Ein Mensch, dessen Wille nicht bestimmt wird durch — gute, oder schlechte — Gesinnungen (1291), sondern durch den jedesmaligen Gemüthszustand (1294), hat keinen Karakter (1295). Das karakterlose Handeln eines Solchen ist nie ein Verhalten (1293), sondern immer nur ein Betragen (1294).

§. 1297.

Gutartige Handlungen pflegen öfter karakterlos (1296) zu seyn, als bösartige.

§. 1298.

Ein Mensch, der einen Karakter hat (1295, 1296), handelt nach Gesinnungen vornehmlich

in einzelnen namhaften Fällen, wo der Unterschied der einen Handlungsweise und der andern entgegengesetzten bedeutend ist; entweder in Ansehung des moralischen Werthes, oder des äußerlichen Erfolgs. Wo diese Hinsichten nicht statt finden, da überläßt er sich seinem gegenwärtigen Gemüthszustande, kaum mit halb klarem Bewußtseyn (1293). Jedoch hangt der Gemüthszustand zusammen mit seinen Gesinnungen und in so fern mit seinem Karakter (1295).

§. 1299.

Nur in einem Menschen, der Karakter hat (1298), läßt sich genau unterscheiden Verhalten und Betragen (1292): er verhält sich, z. B. rechtschaffen, und beträgt sich ruhig.

§. 1300.

Gewöhnlich zeigt sich zwar das Verhalten (1293) in einzelnen bestimmten, das Betragen (1294) in allgemeinen unbestimmten Handlungen (1298), besonders in denen, welche theils die Gemüthsstimmung ausdrücken, theils in dem Umgange mit den Menschen vorkommen: man verhält sich z. B rechtschaffen, großmüthig; man beträgt sich freundlich, gelassen u. s. w. Wenn

aber die Form dieser allgemeinen, unbestimmten Handlungen vorsätzlich gewählt ist, nach Gesinnungen (1293), und in einer deutlich gedachten Hinsicht: dann gehören sie nichts desto weniger dem Verhalten an.

§. 1301.

Weil die Menschen, oft gute Gesinnungen vorspiegeln wollen, die sie nicht besitzen, schlechte aber selten, oder nie: so schließt man sicherer aus dem untugendhaften Verhalten (1293) auf Untugend, als aus dem tugendhaften auf Tugend.

§. 1302.

Untugendhafte Menschen haben oft das Betragen der Tugend mehr in ihrer Gewalt, als, zum Theil, die Tugendhaften selbst; denen es leicht entweder an der Geschicklichkeit, oder, besonders in Rücksicht auf die Gemüthsbewegungen, an Stärke fehlt, um ihre Gesinnungen in unbedeutenden Handlungen (1298) abzudrücken. Bey jenen ist alsdann das Betragen besser, als der Karakter; und bey diesen bey weitem nicht so gut. Daher läßt sich der Karakter schwerer beurtheilen aus dem Betragen, als aus dem Verhalten.

§. 1303.

Die Tugend beabsichtigt, vermöge ihres in dem 1. Hauptstück aufgestellten idealischen Wesens (33), durch ihre Handlungen, den allgemein objektifen Zweck der Glückseligkeit (79, 101); und bestimmt sich zu diesem Zwecke durch den absolut wahren, in dem Moralgesetz ausgedrückten Grund (184 ff.), nach dem Antriebe der moralischen Zufriedenheit (283, 297).

§. 1304.

Diese tugendhafte Handlungsweise (1303) ist, vermöge ihres objektifen Zweckes (101, 102), Wohlwollen in der weiteren Bedeutung. Das moralische Wesen des Wohlwollens beruhet in der Uneigennützigkeit (273).

§. 1305.

Weil dem Wohlwollen (1304) entgegen ist die Subjektifität (370, 371) und die Sinnlichkeit (399 ff.) des naturmäßigen Willens: so ist dasselbe nur bedingt möglich, vermittelst der vernünftigen Einschränkung seiner selbstsüchtigen Neigungen; welche theils die moralische Freyheit (645) hindern und dadurch die Kraft der Tugend schwächen, theils den subjektifen Zweck über

den objektif moralischen erheben. Die Geneigtheit zu dieser Einschränkung ist Mäßigkeit in der weitern Bedeutung.

§. 1306.

Soll die Tugend die eigennützigen Neigungen überwinden, durch den alleinigen Antrieb der moralischen Zufriedenheit (283, 1305): so wird, bey der unableglichen Sinnlichkeit des Menschen (398) vorausgesetzt die möglichste Herrschaft der Vernunft über die Natur, oder eigentlich, der moralischen Sinnlichkeit über die physische (422). Stärke der Seele.

§. 1307.

Weil die vollkommenste Tugend die religiöse (781) ist, die den Antrieb der moralischen Zufriedenheit und die Stärke der Seele (1306) sichert durch den Gedanken der Gottheit: so wird zu der vollkommensten Tugend, in der Ausübung, erfodert Geneigtheit gegen die Religion: Frömmigkeit.

§. 1308.

So sind also Mäßigkeit (1305), Wohlwollen (1304), Stärke der Seele (1306) und Frömmigkeit (1307) die vier Haupteigenschaf-

ten der Tugend, welche ihre Handlungen bezeichnen.

§. 1309.

Obwohl die Tugend eine Einheit *) ist — dem Begriffe und der wirklichen Gesinnung nach: so werden doch auch ihre Eigenschaften wiederum insbesondere Tugenden genannt. Diesemnach sind Mäßigkeit, Wohlwollen, Stärke der Seele und Frömmigkeit (1308) die vier Haupttugenden **). In jeder lassen sich, durch Zergliederung, wiederum unterscheiden mehrere.

*) Dieser Grundsatz von der Einheit der Tugend wird von einigen, ganz irrig, für eine Besonderheit der stoischen Moral gehalten. Wenn die Sache von Belang wäre, so könnte man sehr leicht darthun, daß er, bey den Alten, ziemlich allgemein war. Plato, unter andern, weiset überall darauf hin: s. z. B. Protag. p. 329. Tom. I. Men. p. 74. seqq. Tom. II. Opp. vergl. Plutarch. de Virt. mor.

**) In einem ganz andern Eintheilungsgrunde beruheten die vier sogenannten virtutes cardinales: eine sehr alte Benennung, die, wo ich nicht irre, schon beym Augustin vorkommt. Der Ursprung derselben verliert sich in den ersten Moralsystemen der Griechen. Plato nimmt eine Rücksicht darauf, die man nur auf anerkannte Eintheilungen zu nehmen pflegt: z. B. Protag. p. 361. Tom. I. Rep. p. 427. 441. Tom. II. Opp. Jedoch bindet er sich an die Zahl nicht so genau. Zuweilen führt er die Frömmigkeit (ὁσιότης) als

eine fünfte Haupttugend auf: ein andermal aber läßt er auch von jenen vieren eine ausfallen; wenn er etwa jetzt, besonders in den Begriff der Gerechtigkeit, mehr hineinlegt. Theaet. p. 176. Protag. p. 329. 349. Beynahe noch weniger bestimmt erscheint diese Eintheilung in dem System des Aristoteles: jedoch weiset er Nicom. II. 1. nicht undeutlich darauf hin. Daß er da der φρονησις nicht gedenkt, ist ohne Bedeutung, weil er diese, als eine Verstandestugend, mit den moralischen überhaupt nicht so genau verbindet, wie Plato. Allein gerade da, wo er den Zweck, eine Klassenordnung der Tugenden zu liefern, am deutlichsten äußert, handelt er ihrer (vom 9. Kap. des III. B. bis zu Ende des V.), eilfe nach einander ab; ohne dieses Verfahren im mindesten zu begründen. Desto systematischer gehen hier die Stoiker zu Werke; welche von jenen vier Haupttugenden, φρονησις, ανδρεια, δικαιοσυνη und σωφροσυνη, alle andere, als untergeordnete (υποτεταγμεναι) ableiten. Diog. VII. 92. 126. Plut. Repugn. Stoic. p. 280. Tom. X. Auch Cicero stellt sie als die vier Quellen seines Honestum auf. Off. I. 5. Jedoch haben die vier Namen nicht immer einerley Bedeutung. Aristoteles gebraucht z. B. das Wort φρονησις, gewöhnlich so, daß man es durch Klugheit übersetzen kann, und unterscheidet davon sehr genau σοφια, die Wissenschaft des Göttlichen, Reinvernunftmäßigen. Vergl. Nicom. VI. 5. und 7. Bey den Stoikern heißt es so viel, als, nach meiner Erklärung (433), der moralische Verstand. Beym Plato hat es zwar ebenfalls diese beyden Bedeutungen, aber außerdem noch eine dritte, in der es für σοφια gilt: z. B. in der erhabenen Stelle, Phaedr. p. 250. Tom. III. vergl. Rep. VI. p. 505. Auch der Begriff der Gerechtigkeit hat beym

Plato hin und wieder einen ungewöhnlich großen Umfang; wenn er die ganze Harmonie des Geistes hineindenkt, und Ideen von Musik daran knüpft; wie Rep. IV. p. 144. vergl. Anm. z. 460. §. Nach einer Aeußerung des Aristoteles (Magn. Moral. I. 1.) darf man diese Vorstellungsart von dem Pythagoras herleiten. Denn die gerade Zahl, in der Pythagoras die Gerechtigkeit vorbildet, ist am Ende nichts anders, als die Harmonie des Plato. — Sonderbar und durchaus auf aszetische Schwärmerey berechnet sind die Eintheilungen, welche die Neu-Platoniker nicht sowohl von den Arten, als von den Graden der Tugend machen. Die virtutes diuinae sind die höchsten: durch diese hört der Mensch auf, Mensch zu seyn, und wird ein Gott. Wie auch diese Klassenordnung in den vier Haupttugenden beruhet und zugleich sich auf das λογιστικον und ἀλογον beziehet, siehet man in Alcinoi Doctr. Plat. 28. Wer eine kurze Uebersicht dieser Tugendlehre wünscht, ohne deshalb die Neu-Platoniker selbst nachlesen zu wollen, zu denen, besonders hier, auch Philo gerechnet werden müßte: den verweise ich auf Fabricii Prolegom. in vitam Marini und auf Hanschii Diatr. de Enthusiasmo platon. Alles geht hin auf die pythagorische Reinigungs-Moral (καθαρσις ἀνοδος). Daß diese so in Zusammenhang mit hyxermetaphysischen Begriffen, wie sie z. B. bey dem Plotin erscheinet, von dem Pythagoras gelehrt wurde: das erlauben die von Meiners ausgeführten Gegenbeweise nicht zu denken. Indessen kann man doch nachlesen, was die spätern Schriftsteller davon theils selbst erdichtet, theils den Erdichtungen anderer nachgesprochen haben. Jamblich. Vit. Pyth. XVI. 20. XXXI. 228. Porph. Vit. Pyth. 46. Abst. Animal. I. 30. Hierocl.

Carm. aur. Pyth. 69. — Seit Thomasius und Wolf sind die virtutes cardinales, in dem Moralsystem, ganz abgekommen. Schon früher hatte man in der Aristotelischen Tugendlehre die Unvollständigkeit getadelt. Dieser sollte durch Omeisii, Theatrum virtutum abgeholfen werden.

§. 1310.

Die Verbindlichkeit zu einer Handlungsweise wird Pflicht genannt; sofern sie, vermöge eines Gesetzes, praktisch nothwendig ist, ungeachtet des ihr, in dem naturmäßigen Willen, entgegenstehenden Widerspruchs (9).

§. 1311.

Weil die Handlungsweise der Tugend verbindlich ist, kraft des Moralgesetzes (171), unangesehen der Abneigung des naturmäßigen Willens (1310): so ist der Mensch dazu verpflichtet, und die Tugend ist überhaupt eine Pflicht.

§. 1312.

Wenn die Tugend überhaupt eine Pflicht ist (1311): so sind Pflichten auch alle einzelne tugendhafte Handlungen.

§. 1313.

Eine pflichtwidrige, d. h. dem Moralgesetz zuwiderlaufende Handlung (1311) ist ein moralisches Vergehen.

Mehr als Abweichung von der Regel sagt auch, eigentlich, das griechische ἁμάρτημα und das lateinische peccatum nicht. Dieselbige Urbedeutung hat das mir unverständliche hebräische Wort; wie der gelehrte Reinhard (Chr. Mor. 1. B. S. 346) anmerkt. Das deutsche Wort Sünde führt schon die Begriffe von Abbüßen und Sühnen mit sich, und sollte daher, dünkt mich, der christlichen Moral vorbehalten bleiben.

§. 1314.

Freywillig angenommene und unterhaltne Eigenschaften, welche der Grund moralischer Vergehungen (1313) enthalten, sind Laster.

§. 1315.

Alle moralische Vergehungen (1313) und alle Laster (1314) sind einander, dem Grade nach, gleich *); sofern in allen ein und dasselbe Moralgesetz übertreten ist. In vielen andern Rücksichten ist die Verschiedenheit der Grade unleugbar. Jedoch können, bey dieser Gradbestimmung, nicht in Anschlag gebracht werden die Folgen an sich, sondern nur wiefern sie gewollt wurden. Was gesagt werden kann von der Gleichheit der Vergehungen, das gilt auch von der Gleichheit der tugendhaften Handlungen — und am Ende der Laster und Tugenden selbst.

*) Wenn man, nach der Manier der gewöhnlichen Moralsysteme, die Handlungen nur nach dem Erfolge schätzt: dann freylich nimmt sich der obige Grundsatz der stoischen Moral sehr paradox aus; zumal in den Instanzen ihrer Gegner: z. B. wenn Cicero (pro Murena 29) aus dem System des Zeno folgert: non minus delinquere, qui gallum gallinaceum, quum opus non fuerit, quam eum, qui patrem suffocauerit. Vergl. Fin. III. 27. Parad. 3. Eben so lächerlich erscheint die Gleichheit der Tugenden, in den Beyspielen, die Plutarch, selbst aus den Schriften des Chrysipp, anführt Repugn. Stoic. p. 299. Commun. not. p. 379. Opp. Tom. X. Dagegen lese man Sen. Ep. 65. — Die, welche die stoische Behauptung, in Hinsicht auf die Strafgesetze, für bedenklich gehalten haben, sind des Zweckes dieser Gesetze ganz uneingedenk gewesen: der gar nicht auf ein moralisches Gericht, sondern auf die Sicherheit der bürgerlichen Gesellschaft hingeht, und mithin die, in einzelnen Handlungen, ohnehin unmögliche Bestimmung der Grade der Moralität keineswegs erfodert. Die Bosheit des Verbrechers, sofern der Richter sie in Betrachtung zieht, ist die Nichtachtung des vorhergesehenen und gewollten schädlichen Erfolgs seiner That. Mit welchem Grade der Lasterhaftigkeit er diesen Erfolg gewollt habe: das kommt nicht in Betrachtung; denn seine Freyheit wird, dafern er nur, im juristischen, d. h. im medizinischen Verstande, der Vernunft mächtig ist, trotz aller Metaphysik, vorausgesetzt.

§. 1316.

Wie eine Karakteristik der Handlungen, vermöge des darin aufgestellten Ideals (5, 6) des

tugendhaften Karakters, zugleich eine Lehre von den Pflichten sey: das erhellt aus dem 7. §.

Auch wird man, in diesem Hauptstück, die Hinsicht auf Pflichten des Menschen gegen die Gottheit, gegen sich selbst und gegen andere Menschen, nicht vermissen; wenn schon die Eintheilung nicht dem Plane desselben zum Grunde gelegt ist.

§. 1317.

Dieses Hauptstück enthält, kraft des im 1309. §. angedeuteten Eintheilungsgrundes, vier Lehren. Jede der vier Haupttugenden wird betrachtet in gesonderter Rücksicht auf Verhalten und Betragen (1292).

I.

Von der Mäßigkeit.

§. 1318.

Mäßigkeit (1309), hier zu verstehen in der weitern Bedeutung *), ist die tugendhafte Einschränkung der eigennützigen Neigungen des naturmäßigen Willens.

*) In der engern Bedeutung bezieht sie sich nur auf die Freuden des Wohllebens (801).

§. 1319.

Die Einschränkung der eigennützigen Neigungen ist Tugend und mithin Pflicht (1311): sofern deren freyere Wirksamkeit 1) hindert die Wirksamkeit des Wohlwollens, theils durch den Egoismus, theils durch die Kraftlosigkeit; 2) entgegen ist der moralischen Bestimmung des Menschen (112) und seiner Würde; 3) und vornehmlich; weil dadurch, mit gänzlicher Aufhebung der wahren Moralität, veranlaßt wird die stärkere Einmischung der Eigennützigkeit in die Antriebe.

§. 1320.

Aus andern Bewegungsgründen versteht sich, zu der Einschränkung der naturmäßigen Neigungen, die höhere Tugend; aus andern die niedere (765 ff.).

§. 1321.

Erstens. In dem Verhalten (1293) äußert sich die Mäßigkeit (1318) durch Frugalität, Nüchternheit, Eingezogenheit, Simplizität, Keuschheit, Genügsamkeit und Bescheidenheit.

§. 1322.

Frugalität (1321) ist Mäßigkeit in den Freuden des Wohllebens (801). Die entgegengesetzte Untugend ist die Schwelgerey.

§. 1323.

Nüchternheit (1321) ist Mäßigkeit in geistigen Getränken. Das Gegentheil ist die Trunkenheit.

§. 1324.

Eingezogenheit (1321) ist Mäßigkeit in dem Genuß des rauschendern gesellschaftlichen Vergnügens und der so genannten Lustbarkeiten (808).

§. 1325.

Simplizität (1321) ist Mäßigkeit in den Freuden des Luxus.

§. 1326.

Das gemeinschaftliche Gegentheil der Eingezogenheit (1324) und der Simplizität (1325) ist die Ueppigkeit.

§. 1327.

In der höhern Tugend (765) werden die Frugalität (1322) und Nüchternheit (1323), die Eingezogenheit (1324) und Simplizität (1325)

am meisten befördert, durch den reinern Geschmack des Naturſinnes und durch die von dem Naturſinn anempfohlene Abneigung gegen die Menſchenklaſſen, deren Beyſpiel und Umgang von dieſem Geſchmack abführt.

§. 1328.

Eine andere Anempfehlung jener vier Eigenſchaften (1327) entſteht, in der höhern Tugend, beſonders aus einer gewiſſen moraliſchen Delikateſſe; die ſich, abgeſehen von allen andern Gründen, des unverhältnißmäßig reichlichern und ausgewählteren Genuſſes, im Angeſicht der allenthalben umher darbenden Niedrigkeit und Armuth, gleichſam ſchämt; als eines unverdienten, oder wohl gar unrechtmäßigen Vorzugs. Hier greuzt ſie an die Beſcheidenheit; ſ. §. 1337.

§. 1329.

Die niedere Tugend (765) erfüllt jene Pflichten der Mäßigkeit (1327) aus ſehr verſchiedenen Antrieben: die empfindſame Tugend (771), unzuverläſſig und periodiſch, durch Nachahmung, Affektazion und idylliſche Schwärmerey; die aſzetiſche (773), hier am meiſten entſchloſſen, durch Weltverachtung und Heiligenſinn; die gottes-

fürchtige (775), unvollständig und ungern, aus Zwang. Desto angemessener ist die gottesfürchtige Tugend, auch hier, dem ungesitteten Stande und desto unzureichender für den gesitteten (776).

§. 1330.

Keuschheit (1321) ist Mäßigkeit in den Geschlechtsbegierden (815).

§. 1331.

Die höhere Tugend (765) ist aufgelegt zur Keuschheit, aus pflichtmäßiger Achtung theils gegen das Gesetz der Ehe (817), theils gegen das andere Geschlecht (819), dessen Bestimmung, Glückseligkeit und Werth in diesem Gesetz beruhet.

§. 1332.

In der niedern Tugend (765) ist, in Ansehung der Keuschheit (1330) am zuverlässigsten die gottesfürchtige (775). Die empfindsame (771) täuscht sehr leicht, durch Seelengefühl, sich selbst; und die aszetische (773), wenn nicht die Ueberspannung ihr eine ungewöhnliche Stärke verleihet, durch Heucheley, gern die Welt.

§. 1333.

§. 1333.

Sey die Keuschheit (1330) in dem andern Geschlecht eine schönere Tugend: in dem ersten ist sie eine größere Pflicht.

§. 1334.

Es ist eine der größten Unvollkommenheiten in der bürgerlichen Welt, daß die weibliche Unkeuschheit allein beschimpft und, indem die Gesetze diesen Schimpf gut heißen, im Grunde, auch allein bestraft wird.

§. 1335.

Genügsamkeit (1321), in der engern Bedeutung, ist Mäßigkeit in dem Streben nach Eigenthum (880); verbunden mit Zurückziehung in die Grenzen des beschiedenen Glücks. Ihr sind entgegengesetzt die ungerechte Habsucht und die unzufriedene Begehrlichkeit (886).

§. 1336.

In dem Karakter der höhern Tugend (765), ist die Genügsamkeit (1335) eine sehr leichte Folge richtiger Begriffe von dem Werthe der Dinge, in Beziehung auf die Glückseligkeit des Lebens. In der niedern wird sie, durch die Gottesfurcht (775), gesichert nur in Ansehung der Ungerech-

tigkeit (895). Minder ſchwer fällt ſie der empfindſamen Tugend (771) und der aſzetiſchen (773). Jedoch pflegt ſie, auch da, öfter zu weinen, als froh zu ſeyn.

§. 1337.

Beſcheidenheit (1321), in der engern Bedeutung, iſt Mäßigkeit in den Anſprüchen auf Vorzug und Ehre (929); verbunden mit einer gewiſſen Zurückziehung, in allen Dingen, die unſern eigenen Werth betreffen.

§. 1338.

Eine Folge der Beſcheidenheit (1337) iſt die Ablehnung des Lobes und der Auszeichnung.

§. 1339.

In dem Karakter der höhern Tugend (765) iſt die Beſcheidenheit (1337) die natürliche Folge einer richtigen Philoſophie über menſchliche Vorzüge und menſchliche Ehre. Die niedere Tugend zeigt ſich hier ſehr verſchieden, nach der Verſchiedenheit ihrer Formen. Die empfindſame (771) macht Anſprüche, wenigſtens auf moraliſche Empfindſamkeit und auf die Bewunderung der Beſcheidenheit ſelbſt. Die aſzetiſche (773) erzwingt ſie, mit affektierter Demuth, durch die

Weltverachtung. Die gottesfürchtige (775) schränkt sie ein auf die Vorzüge des Geistes; die sie gewöhnlich nicht besitzt. Uebrigens tritt sie, theils aus Inkonsequenz ihres Systems, theils aus Furcht von Rechten zu verlieren, ungern zurück mit den Ansprüchen der Geburt und des Ranges: und setzt dießfalls an die Stelle der Bescheidenheit gegen die Menschen, periodische Demüthigungen gegen Gott.

§. 1340.

Sofern große Ansprüche, auch auf Genuß und Besitz, aus Stolz und aus Verachtung niederer Menschenklassen entstehen: sofern grenzt hier die Bescheidenheit (1337) zusammen theils mit der §. 1328. erwähnten Delikatesse, theils mit der Genügsamkeit (1335).

§. 1341.

Wenn diese Eigenschaften der Mäßigkeit (1321) nur in der Klugheit beruhen, so sind sie zwar lobenswerth, nicht aber moralisch.

---

§. 1342.

Anderns. In dem Betragen (1299) äußert sich die Mäßigkeit theils überhaupt durch gesetz-

tes Wesen, theils insbesondere durch Sittsamkeit.

§. 1343.

Gesetztes Wesen (1342) ist, in dem Betragen, die Vermeidung alles dessen, was unsittliche Neigungen irgend einer Art, mit dem Anschein von Leichtsinn, verräth. Z. B. immerwährendes Sprechen von Essen und Trinken, von Lustbarkeiten und von Weibern. Sanguinische Lebhaftigkeit in Blicken und Bewegungen. Beständige Lustigkeit und Schökerhaftigkeit im Umgange, besonders mit dem andern Geschlecht. Scherzhaft ausgedrückte und ernstlich gemeinte Aeußerungen von Habsucht und Geldliebe, in dem Gespräche. Kleinliche Eitelkeit und Prahlerey. Kindisch ernsthaftes Interesse für die Vorzüge der Geburt und des Ranges; u. s. w.

§. 1344.

Sittsamkeit (1342) insbesondere ist, in dem Betragen, die Vermeidung alles dessen, was Geschlechtsbegierden theils anzeigt, theils bey andern erregt. Dahin gehört anziehende Buhlerey in dem andern und, mehr oder weniger fein, zudringende Galanterie in dem ersten Ge-

schlecht: in beyden Geschlechtern zweydeutiger Scherz und frecher Anzug.

§. 1345.

Die Bescheidenheit (1337) ist auch eine Tugend des Betragens (1342). Wie sie sich da äußert, das bedarf keiner Erörterung.

II.

Von dem Wohlwollen und der Rechtschaffenheit.

§. 1346.

Wohlwollen (1309), in der abstraktern Bedeutung, ist das, was das Wort sagt: das pflichtmäßige Wollen des Wohls der Welt, als des objektiven Zweckes der Tugend (79 ff.). Wiefern Wohlwollen zugleich Rechtschaffenheit ist: das erörtert der 1352. §.

§. 1347.

Wie das Wohlwollen, d. h. die Geneigtheit des Willens zur Beförderung der objektiven Glückseligkeit (1346), unmittelbar folge aus der formalen Vorschrift des Moralgesetzes (171): das ist gesagt in dem 185. §.

§. 1348.

Erstens anlangend das Verhalten (1293): so begreift das Wohlwollen (1346) in sich 1) die negatife Pflicht: Niemand zu verletzen; 2) die positife: Jedermann Gutes zu erweisen, nach äußerstem Vermögen. Die erste gehört an der Gerechtigkeit, die andere der Menschenliebe.

§. 1349.

In der bürgerlichen Verfassung entsteht, aus den Schranken des Zwangsrechts, ein Unterschied unter juristischer Gerechtigkeit, und moralischer. Nur das, was jener zuwider ist, wird da als Verletzung (1348) betrachtet. Die positifen Pflichten aber, die Pflichten der Menschenliebe (1348), sind ganz überlassen der Willkühr.

§. 1350.

Weil die negatifen Pflichten der moralischen Gerechtigkeit und die positifen der Menschenliebe (1348) nicht begriffen sind in den Gesetzen des Gesellschaftsrechts (1349): so werden sie, in einem mißverständlichen Ausdruck, unvollkommene genannt; im Gegensatz der vollkommenen, die ein Gegenstand des Zwangsrechts sind.

Unter Gesellschaftsrecht verstehe ich das gewöhnlich sogenannte Naturrecht; von welchem ich mich noch nicht überzeugen kann, daß es diesen Namen wirklich verdient.

§. 1351.

Weil aus dem Zwangsrecht (1349) keine neue moralische Verbindlichkeit entsteht: so findet, für die Tugend, kein Unterschied statt unter vollkommenen, und unvollkommenen Pflichten (1350).

§. 1352.

Das wahre, pflichtmäßige, d. h. durch das Moralgesetz bestimmte Wohlwollen (1346, 1347), welches, mit gänzlichem Absehen von dem nur in dem Gesellschaftsrechte zweckmäßig gesetzten Unterschiede der vollkommenen, und unvollkommenen Pflichten, anerkennt die moralisch gleiche Verbindlichkeit zu beyden (1350): empfängt den Namen der Rechtschaffenheit.

Rechtschaffenheit heißt so viel, als: recht beschaffen, Adelung.

§. 1353.

Vermöge der zu theilenden Rücksicht auf die beyden Hauptpflichten des Wohlwollens oder der der Rechtschaffenheit (1346, 1352), wird hier abgehandelt 1) die Gerechtigkeit, 2) die Menschenliebe.

§. 1354.

I. Gerechtigkeit (1353), hier zu verstehen in der mittlern Bedeutung *), ist diejenige tugendhafte Achtung gegen die menschlichen Rechte, welche die Verletzung derselben ausschließt.

*) Denn in der ganz weiten, wiewohl minder gewöhnlichen, Bedeutung ist Gerechtigkeit so viel, als Rechtschaffenheit (1352): in der engern weiset es bloß auf die bürgerlichen Gesetze, also nur auf die juristische Gerechtigkeit hin: Anm. z. 707. §.

§. 1355.

Die vornehmsten Gegenstände der Menschenrechte (1354) sind: Leben, Freyheit, guter Name, Eigenthum und außerdem alle Ansprüche, welche theils aus Verträgen, theils aus Gesetzen erwachsen.

§. 1356.

In Ansehung des Lebens (1355) wird von der Gerechtigkeit untersagt: Todtschlag, Meuchelmord, Gewaltthätigkeit, Mißhandlung, unverhältnißmäßige Anstrengung zur Dienstarbeit.

§. 1357.

In Ansehung der Freyheit (1355) sind der Gerechtigkeit zuwider: Menschenhandel, Skla-

verey, Leibeigenschaft und jede Art des politischen und häuslichen Despotismus.

§. 1358.

In Ansehung der Ehre (1355) verbietet die Gerechtigkeit: Beschimpfung, Beleidigung, Verleumdung, Verkleinerung, Zurücksetzung, hochmüthige Absonderung (991).

§. 1359.

In Ansehung des Eigenthums (1355) verbietet die Gerechtigkeit: Raub, Diebstahl, Betrug, Unterschleif, Ueberlistung, Erpressung, Erschleichung von Erbschaften, Pfründen, Amtseinkünften, Besitzrechten, Servieuten; u. s. w. Ungleichheit in Vertheilungen, welche durch irgend eine Regel bestimmt sind.

§. 1360.

In Ansehung der Ansprüche, welche in Verträgen beruhen (1355), verbietet die Gerechtigkeit: Ableugnung, Wiederruf, Abänderung, Beschränkung, Nichterfüllung des gethanen Versprechens und jeder übernommenen Verbindlichkeit; ohne Ausnahme der stillschweigenden Verträge: theils erschleichende, theils gewaltsame

Ausdähnung der vertragsmäßigen Rechte z. B. der Gerichtsbarkeit, des Herrendienstes u. d. g.

§. 1361.

In Ansehung der Gesetze (1355) untersagt die Gerechtigkeit 1) von Seiten der Unterthanen: Ungehorsam und Uebertretung, und alle Reden und Handlungen, wodurch entweder derselben Autorität, oder das Machtbefugniß ihrer Urheber und Aufseher geschwächt werden kann: 2) von Seiten der Regierung und des Richteramtes: Willkühr in der Auslegung, Partheylichkeit in der Anwendung, Nachlässigkeit in der Aufsicht, Langsamkeit in dem Ausspruch, Schlaffheit in der Vollziehung.

§. 1362.

Theils Eigenschaften der Gerechtigkeit (1354), theils nur andere Benennungen derselben sind: Billigkeit, Ehrlichkeit, Treue, Redlichkeit, Wahrhaftigkeit, Dankbarkeit.

§. 1363.

Billigkeit (1362) ist die Enthaltung von denjenigen moralischen Ungerechtigkeiten, welche, in einzelnen Fällen, mit der juristischen Gerechtigkeit (1349) verbunden seyn können.

§. 1364.

Die Gegenstände der Billigkeit (1363) sind die gewöhnlichen Gegenstände des juristischen Rechtes (1349): Partheysachen und Verbrechen. Was in jenen juristisch gerecht ist, bestimmen theils Gesetze, theils Verträge: in Ansehung dieser bestimmen es die Gesetze allein.

§. 1365.

In Partheysachen (1364) äußert sich die Billigkeit (1363) in der Geneigtheit, die Schranken des juristischen Rechts (1349) zu verändern, nach dem Maßstabe des moralischen: mehr zu leisten, als Verträge und Gesetze (1360, 1361) auferlegen, und weniger zu fodern, als, vermöge derselben, gebührt.

§. 1366.

Geht die Billigkeit selbst über die moralische Gerechtigkeit (1365) hinaus; dann wird sie ein Gegenstand der Menschenliebe (1348).

§. 1367.

Bey Verbrechen (1364) besteht die Billigkeit (1363) in der Erlassung, oder Milderung der juristisch gerechten (1349), d. h. durch die Gesetze (1361) geordneten, Strafe; sofern sie,

in dem einzelnen Falle, moralisch ungerecht erscheint.

§. 1368.

In Partheysachen (1365) steht die Billigkeit zu nur allein den Partheyen. Von Seiten des Richters *) ist sie nicht allein juristische, sondern auch moralische Ungerechtigkeit (1349). Bey Verbrechen (1367) ist sie gestattlich nur allein dem Regenten: jedoch ist auch dieser eingeschränkt durch die Pflichten gegen die bürgerliche Sicherheit; angesehen diese den Zweck der Strafen bestimmt.

*) Dahin gehört auch die sogenannte Kabinetsjustiz.

§. 1369.

Ehrlichkeit (1362) wird die Gerechtigkeit genannt, wo die ungerechte Handlung verbunden ist mit dem Verlust der bürgerlichen Ehre: z. B. Raub, Diebstahl, Betrug und Nichterfüllung des gegebenen Worts oder geleisteten Versprechens. Hieher gehört auch die Hintergehung des Gesetzes der Ehe; vornehmlich in dem andern Geschlecht.

§. 1370.

Die Ehrlichkeit ist, diesem Begriffe nach (1369), nur ein einzelner Theil der juristischen

Gerechtigkeit; mithin viel weniger, als die moralische (1349), und unendlich weniger, als die Rechtschaffenheit überhaupt (1352).

§. 1371.

Treue (1362) ist Ehrlichkeit insbesondere in solchen Versprechungen und Verträgen, die sich auf Dienstleistung, Hülfe und Schutz beziehen. Daher ist sie eine Pflicht der Beamten und Räthe; der öffentlichen und häuslichen Lehrer; der Untergeordneten und Diener; der Eheleute, Freunde, Handlungsgesellschafter, Bundsgenossen; und, vornehmlich, der Regenten und Obrigkeiten.

§. 1372.

Redlichkeit (1362) wird die Gerechtigkeit genannt, sofern sie sich nicht erlaubt die Wahrheit, zum Nachtheil anderer und wider die Pflicht, zu verschweigen, oder durch täuschende Reden und Handlungen zu bedecken.

Redlichkeit kommt nicht her von Rede, sondern von einem veralteten Worte Red; welches theils Recht, theils Wahrheit bedeutet. Adelung.

§. 1373.

Diesem Begriffe gemäß (1372) ist die Redlichkeit eine Pflicht der niedern und höhern

Staats-Beamten und Räthe; gegen den Regenten; der Zeugen, gegen Richter und Partheyen; der Lehrer und Erzieher, gegen Schüler und Zöglinge; der Freunde, gegen einander; der Verkäufer, gegen die Käufer; der Sachwalter, gegen die Klienten; u. s. w.

§. 1374.

Wenn die Redlichkeit, wie in den Verhältnissen der Unterordnung so häufig, erschwert wird durch den Despotismus, und verbunden ist mit der Gefahr des Verstoßes: dann erfodert sie Muth. Da, wo sie ausgesetzt ist der Verführung des Gewinns, wie z. B. im Handel und Wandel, erfodert sie nur Herrschaft über den Geiz.

§. 1375.

Die Zurückhaltung der Wahrheit ist der Redlichkeit erst dann zuwider (1372), wenn entweder die Eröffnung derselben zu den Berufspflichten gehört, oder nicht mit der Gefahr eines grössern Unheils, für andere, verbunden ist. Hieher gehört die unweise Behandlung der Wahrheit in Gegenständen der Religion und Politik.

§. 1376.

Wahrhaftigkeit (1362) ist da, wo die Pflicht es erfodert, zu reden, die Gleichförmig-

keit der Rede mit den Gedanken. Da, wo man sie mehr im Gegensatz der Verstellung, als der Lügenhaftigkeit, denkt, wird sie Aufrichtigkeit genannt.

§. 1377.

Die Redlichkeit verpflichtet den rechtschaffenen Mann nicht unbedingt, sondern den Befugnissen und Umständen gemäß, zur Offenbarung seiner Gedanken: die Wahrhaftigkeit oder Aufrichtigkeit fodert da, wo diese Verpflichtung statt findet, daß seine Reden oder Aeußerungen mit den Gedanken übereinstimmen (1376).

§. 1378.

Dankbarkeit (1362) ist die gerechte Anerkennung der Verbindlichkeit gegen Wohlthäter. Wohlthäter, in der weitern Bedeutung, sind alle die, welche ein Interesse für unser Wohl gezeigt haben; entweder durch Gesinnungen, oder durch Handlungen.

§. 1379.

Die Dankbarkeit (1378) ist eine Tugend der Gerechtigkeit; weil die Unterlassung ihrer Pflichten eine Verletzung ist (1354); angesehen die

Erwartung des Wohlthäters, welche in der Natur und Denkungsart des Menschen beruhet, und die Rechtskraft eines stillschweigenden Vertrags hat (1360).

§. 1380.

Die wesentliche Verpflichtung der Dankbarkeit (1378) ist die Geneigtheit, zu erwiedern. Hier empfängt sie den Namen der Erkenntlichkeit.

§. 1381.

Die Erkenntlichkeit (1380) setzt voraus das schätzende Andenken an die Wohlthat und den Wohlthäter, als derselben verdienstlichen Urheber. Das ist Dankbarkeit in der engern Bedeutung*). Weil ohne sie die wesentliche Pflicht, die Erwiederung, nicht möglich ist: so ist sie der Grund der ganzen Tugend.

*) Von Denken: s. Eberhardts Synon. Wörterb.

§. 1382.

Die Erkenntlichkeit (1381) ist nicht durch eine einzige Erwiederung (1380) erschöpft; ob diese auch der Wohlthat vollkommen gleich wäre: sie erfodert die Bereitwilligkeit zu allen Erwie-

derun-

derungen, die, in den Verhältnissen des Dankbaren, möglich sind.

§. 1383.

Die Erkenntlichkeit besteht nicht bloß in Handlungen, sondern auch in Gesinnungen — wo nicht der Liebe, doch der Gewogenheit — gegen den Wohlthäter. Allein und getrennt von dem schätzenden Andenken der Wohlthat und des Wohlthäters (1381), ist sie zur Dankbarkeit (1378) nicht hinreichend.

§. 1384.

Diese Verpflichtung zur Dankbarkeit wird verdoppelt, wenn die erwiesene Wohlthat angehörte der wahren Tugend: gleichwohl aber auch nicht aufgehoben, wenn sie nur in der Gutherzigkeit und Sympathie beruhete. Nichts macht davon frey, als die lasterhafte Absicht und Beschaffenheit der Wohlthat.

§. 1385.

Die Undankbarkeit ist allzeit eine Untugend: die Dankbarkeit eine wahre Tugend nur dann, wenn sie in der Gerechtigkeit ihren Grund hat (1379), nicht in der egoistischen Schätzung der Wohlthat.

§. 1386.

Die Dankbarkeit wird veredelt, durch die moralische Schätzung der Gutthätigkeit überhaupt, als einer Tugend; und durch den Gedanken, daß es Pflicht sey, das moralisch Gute zu erkennen und zu erwiedern. In dieser Rücksicht ist möglich eine Art der Dankbarkeit, die nicht selbst empfangene Wohlthaten zum Gegenstande hat, sondern überhaupt gute Handlungen belohnen will.

§. 1387.

Große Gegenstände der Dankbarkeit sind: Eltern, Lehrer, Erzieher, Regenten, Obrigkeiten, Beförderer, Gönner, Rathgeber, Nothhelfer, Erretter, Aerzte, Freunde, Diener u. s. w.

§. 1388.

Oeffentliche Verdienste werden, von einem Patrioten angesehen, und geschätzt noch höher, als persönlich und individuell empfangene Wohlthaten. Daher achtet er sich verpflichtet zur größten Dankbarkeit gegen Männer, die sich, in irgend einer Art, um das gemeine Wesen verdient machen. Ein rechtschaffener Regent pflegt, auch hier, der erste Patriot zu seyn.

§. 1389.

Die Pflicht der Dankbarkeit erstreckt sich, nach Verhältniß der Wohlthat, bis zu den Verwandten und Nachkommen des Wohlthäters.

§. 1390.

Die vornehmsten Hindernisse der Dankbarkeit sind: Unaufmerksamkeit und Leichtsinn; Fühl- und Gedankenlosigkeit; Egoismus und Stolz: der Stolz besonders da, wo alles seinen Wünschen und Bedürfnissen zuvorkommt, und jede Wohlthat das Ansehen einer Schuldigkeit empfängt.

§. 1391.

Es giebt eine undankbare Erkenntlichkeit (1380) des Geizes, die schnell vergilt, um die Ansprüche des Wohlthäters sogleich aufzuheben; und eine ähnliche des Stolzes, die mit der Erwiederung eilt, um sich durch eine länger bestehende Verbindlichkeit nicht zu erniedrigen.

§. 1392.

Es giebt eine Art von Liebe gegen den Wohlthäter, die der Dankbarkeit ähnlich sieht, ohne ihr anzugehören. Sie beruhet bloß in der Gedächtnißverbindung zwischen den angenehmen

Empfindungen, welche der Wohlthäter verursacht hat, und der Idee seiner Person. Sie ist verbunden mit einer Erkenntlichkeit (1381), die zu mehrern Wohlthaten einladet. Dieses Analogon der Dankbarkeit ist sehr gemein in den Kindern, und selbst in den Thieren. Auch beruhet darin oft das Beliebtseyn derer, welche sehr gastfrey sind.

§. 1393.

Je weniger die Gerechtigkeit bestimmt ist durch das Zwangsrecht, und je näher sie kommt der freyen, moralischen (1349); desto weniger werden ihre Pflichten gesichert, in dem gesitteten Stande, ohne die höhere Tugend (769), und, in der höhern Tugend, ohne die Antriebe der Religion (781). In dem ungesitteten Stande ist sie am meisten gesichert durch die Furcht vor Gott (775).

§. 1394.

II. Menschenliebe (1348) ist ein wohlwollendes Vergnügen an der Glückseligkeit der Menschen, geäußert in dem Bestreben dieselbe zu befördern, nach äußerstem Vermögen.

§. 1395.

Die Menschenliebe der wahren Tugend ist, so weit als menschliche Tugend es seyn kann (407), entfernt von der Eigennützigkeit. Dennoch gehört sie weder an dem moralischen Sinn (450), noch der Sympathie (487), noch der natürlichen Geselligkeit (548). Auch stammt sie nicht ab von der Liebe überhaupt (1007); als welche eine eigennützige Neigung ist (1003). Sie entsteht allein aus der vernunftmäßigen Einsicht, daß die Glückseligkeit befördert werden soll, als der allgemein objektive Endzweck der Welt (78, 185): weil das Moralgesetz die Befolgung der vernunftmäßigen Einsicht vorschreibt (171); ohne Rücksicht auf Antriebe des naturmäßigen Willens, oder auf dessen Widerspruch.

§. 1396.

Vorausgesetzt wird, bey der Menschenliebe, (1394) ein lebhafter Eindruck des Menschengeschlechts und seines Zustandes auf das Gemüth. Sey auch dieser Eindruck und das dadurch erregte Interesse Empfindung: so gehört doch darum die Menschenliebe selbst nicht der Empfindung an.

§. 1397.

Zweige der Menschenliebe (1394) sind: Mitleidigkeit, Dienstfertigkeit, Mildthätigkeit, Wohlthätigkeit, Freygebigkeit, Gastfreyheit, Freundschaftlichkeit, Friedfertigkeit, Versöhnlichkeit, Liebe der Feinde, Geselligkeit, Häuslichkeit und Gemeingeist.

§. 1398.

Mitleidigkeit (1397) ist Theilnehmung an fremden Leiden; verbunden mit der Geneigtheit zur Abhülfe beyzutragen.

§. 1399.

Daß die Mitleidigkeit der Sympathie nicht wahre Tugend ist: das folgt aus den Grundsätzen (519).

§. 1400.

Die Mitleidigkeit (1398) ist entweder beschränkt auf die einzelnen Erscheinungen des Elends, welche sich den Sinnen aufdringen, in dem alltäglichen Leben: oder sie umfaßt die großen, weiter umherliegenden Gegenstände des menschlichen Elends, z. B. Armuth, Nahrlosigkeit, Bedrückung, Sklaverey u. s. w.

§. 1401.

Jene beschränktere Mitleidigkeit (1400) ist hinreichend für die bürgerliche Bestimmung des gesitteten Standes (769). Je höher und praktischer die Klassen des gesitteten sind; einen desto größern Umfang muß diese Tugend haben. In dem Regenten darf ihr Umfang wenigstens nicht kleiner seyn, als die Grenzen des Landes.

§. 1402.

Zu der ausgebreitetern Mitleidigkeit (1400) wird erfodert: ein religiös philosophisches Interesse an dem Zustande des Menschengeschlechts (780), und eine immerwährende Beschäftigung mit dem Gedanken und mit der Betrachtung seiner Leiden.

§. 1403.

Sofern, in der bürgerlichen Welt, die meisten und größten Leiden verursacht werden theils durch Indolenz und Unthätigkeit, theils durch Ungerechtigkeit und Egoismus (1): sofern ist, besonders jene weiter sehende Mitleidigkeit (1402), unzertrennlich von dem größten Unwillen gegen die Menschen und Menschenklassen, welche die Leiden verschulden. In dem Lehrstande erfodert es die

Pflicht der Mitleidigkeit selbst, diesen Unwillen zu äußern.

§. 1404.

Aus der auf individuelle Gegenstände beschränkten Mitleidigkeit (1401) gehet hervor die Dienstfertigkeit und die Mildthätigkeit. In der ausgebreitetern (1402) beruhet eine Tugend von einem größern Umfange: die Wohlthätigkeit: s. §. 1418.

§. 1405.

Dienstfertigkeit (1397, 1404) ist die bald erbetene, bald freywillige Geneigtheit zu solchen Erweisungen, welche den Zweck haben, theils größern, theils kleinern Beschwerden, Verlegenheiten und Unannehmlichkeiten entweder ganz abzuhelfen, oder doch sie zu erleichtern und zu vermindern.

§. 1406.

Die größern Gegenstände der Dienstfertigkeit (1405) sind: Leiden der Krankheit und des Alters; verlassene Einsamkeit; schuldlose Gefangenschaft; ehrliches zur Wiederbezahlung vermögendes Geldbedürfniß; Unglücks- und Trauerfälle; Hauskreuz und Familienkummer; Beförderung und Unterkommen; Hinder-

nisse und Schwierigkeiten rechtlicher Zwecke aller Art.

§. 1407.

Die kleinern Gegenstände der Dienstfertigkeit (1406) sind überhaupt Begebenheiten und Umstände, welche zwar auf das Glück des Menschen keinen wesentlichen Einfluß haben, aber doch, in Rücksicht auf einen gegenwärtigen Zweck, Verlegenheit und Mißvergnügen verursachen: z. B. allerley Vorfälle, wo es auf Rath und Hülfe ankommt; Unerfahrenheit und Unkunde in Verhältnissen, wo man urtheilen, oder handeln soll; Mangel an nöthigen Bekanntschaften; das Bedürfniß eines Werkzeugs, eines Buchs, einer Erlaubniß u. d. g.

§. 1408.

Ein vorzügliches Recht auf unsere Dienstfertigkeit haben: Wohlthäter und Freunde; Verwandte und Kollegen; Untergebene und Schüler; Mitbürger und Glaubensgenossen; beständige Gesellschafter und Reisegefährten; Unterthanen und Hausbediente; Anempfohlene und Freunde.

§. 1409.

Wenn die Dienstfertigkeit das Vergnügen eines Menschen zum Gegenstande, hat und dem

Wunsche, ja selbst dem Gedanken zuvorkommt: dann wird sie Gefälligkeit genannt.

§. 1410.

Mit wenigen Einschränkungen und Abänderungen haben dieselben Personen, denen wir zur Dienstfertigkeit verbunden sind (1408), auch Anspruch auf unsere Gefälligkeit. Ein besonderes Recht dazu hat jedoch das Alter; die Jugend und das andere Geschlecht; die Familie und die gegenwärtige Gesellschaft.

§. 1411.

Daß Dienstfertigkeit und Gefälligkeit (1405. 1409) vollkommene Pflichten sind: das ergiebt sich aus dem Obigen (1351). Daß sie nicht Tugend sind, wenn sie einen andern Grund haben, als die wahre Menschenliebe (1394): das bedarf keiner Erklärung. Hieher gehört die sich selbst dienende Dienstfertigkeit gegen die Großen und Reichen, und die sich selbst gefallende Gefälligkeit der Weltleute.

§. 1412.

Außer dem Mangel der Menschenliebe (1411) ist nichts, was die Dienstfertigkeit mehr hindert, als der Hochmuth: ausgenommen, wo er mit

seinen Diensten herrschen, oder auch eine Art von Herablassung zeigen will.

§. 1413.

Mildthätigkeit (1397, 1404) ist eine wohlwollende Bereitwilligkeit, die Leiden der Armen zu vermindern durch Gaben.

§. 1414.

Die Moralität der Mildthätigkeit (1413) ist ganz zu bestimmen aus den obigen Grundsätzen (1411).

§. 1415.

Außer den allgemeinen, in der Menschenliebe beruhenden, Gründen, welche zur Mildthätigkeit verpflichten, verdienen noch in Betrachtung gezogen zu werden folgende besondere: der, naturmäßig, gleiche Anspruch aller Menschen an dem Besitz der Erde und an dem Genuß ihrer Güter; die bloß juristische, wenn auch in der bürgerlichen Verfassung unverletzliche Gültigkeit (1349) eines Eigenthumsrechts, welches den Zwang zum Mittheilen nicht gestattet; der Gedanke, daß Geben, in so mancher Rücksicht, nichts anders ist, als Wiedererstattung; die Ver-

brüderung mit den Armen, durch Menschheit und Christenheit; die Kürze des menschlichen Lebens.

§. 1416.

Die großen Hindernisse der Mildthätigkeit sind, besonders in den höhern Klassen, die Zerstreuung, die die Leiden der Armuth nie kennen lernt; die Indolenz, die nichts dabey empfindet; die Leichtsinnigkeit, die nichts dabey denkt; der Geiz, der nicht geben will; die Ueppigkeit, die nicht geben kann; der Stolz, der in der Armuth nichts Regelwidriges findet.

§. 1417.

Zur Mildthätigkeit sind, mehr oder weniger, aufgelegt alle Arten der niedern Tugend; am allermeisten die aszetische (773). In der höhern Tugend ist, auch hier, die zuverlässigste die religiöse (780).

§. 1418.

Wohlthätigkeit (1397, 1404) in der engern Bedeutung *), ist die Geneigtheit zu solchen Handlungen, durch welche die Ursachen des menschlichen Elends vermindert werden. Ihr Zweck ist mehr auf die Zukunft gerichtet, als auf die Ge-

genwart; mehr auf das Allgemeine, als auf das Individuelle. Dadurch ist sie unterschieden von der Mildthätigkeit.

*) In der weitern Bedeutung des gemeinen Sprachgebrauchs ist es so viel als Mildthätigkeit (1413). Die Wohlthätigkeit will nicht den gegenwärtigen Zustand einzelner Menschen verbessern: sie will sich, in einem größern, oder kleinern Umfange, um die Menschheit überhaupt verdient machen.

§. 1419.

Die wesentlichen Gegenstände der Wohlthätigkeit (1418) sind alle Zwecke und Mittel der allgemeinen Glückseligkeit: Gesundheit; Aufklärung, Erziehung, Freyheit, Sicherheit, Wissenschaften, Künste, Ackerbau, Handel, Gewerbe, Kriegswesen u. s. w.

§. 1420.

Für diese Gegenstände (1419) verwendet sich die Wohlthätigkeit, theils durch Ausmittelung, Beförderung, Verwaltung dazu dienender Anstalten; hier ist sie eine wesentliche Pflicht der Regierung, und aller, die entweder durch Reichthum, oder durch Amt und Ansehen vermögend sind: theils durch Verbreitung solcher Kenntnisse, Einsichten und Gesinnungen, welche die Nothwendigkeit derselben bemerklich machen, und das

Interesse für das allgemeine Wohl erwecken; hier ist sie besonders die Pflicht des Lehramtes.

§. 1421.

Obwohl die Wohlthätigkeit, um wahre Tugend zu seyn, hervorgehen muß aus den Gründen der Menschenliebe (1394): so werden ihre Handlungen doch ungemein befördert durch zwey Eigenschaften: diese sind Ehrgeiz und Geschmack.

§. 1422.

Die großen Hindernisse der Wohlthätigkeit (1418) sind, außer den allgemeinen der Menschenliebe: Unfähigkeit zum Enthusiasmus; Mangel an gewissen Begriffen und Einsichten, ohne die man die Wichtigkeit jener Zwecke (1419) nicht versteht und die Möglichkeit ihrer Ausführung nicht glaubt. In den gebietenden Klassen, welche die Wohlthätigkeit der Regierung verwalten, kommt noch hinzu: ein hartes, von allem Gemeingeist entferntes Erfahrungssystem; juristische Unwilligkeit zu Geschäften, die nicht begriffen sind in der Mechanik der Verfassung, und für die sich in der Bestallung weder eine Rubrik findet, noch eine Vergeltung.

§. 1423.

Freygebigkeit (1397) ist Geneigtheit zu Geschenken, Erlassungen, Aufopferungen; in der verbundenen Absicht, andern Freude zu machen, und ihnen Gewogenheit zu bezeigen. Durch diese Merkmale unterscheidet sie sich theils von der Mildthätigkeit (1413), theils von der Wohlthätigkeit (1418).

§. 1424.

Ohne jene beyden Zwecke (1423) ist die Freygebigkeit entweder nur das Werk der Sympathie, die durch die Freude anderer sich selbst Vergnügen verschaffen will (533, 1144); oder eine Aeusserung des Stolzes, der sich gern sehen läßt (942).

§. 1425.

Geschenke der Großen werden vornehmlich angesehen als Auszeichnungen. Sofern nun diese theils angenehm, theils Merkmale der Gewogenheit sind: sofern werden jene beyden Zwekke (1423) damit erreicht.

§. 1426.

Die Moralität der Freygebigkeit beruhet in dem Gedanken, daß der unverhältnißmäßige

Reichthum dazu, als zu einer vollkommenen Pflicht (1351), verbindet.

§. 1427.

Dieses Pflichtgefühl (1426) wird ungemein erhöht und veredelt durch die in dem 1328. §. erwähnte Delikatesse, welche sich des unverhältnißmäßigen Reichthums gleichsam schämt.

§. 1428.

Die Freygebigkeit muß gewählte Gegenstände haben, und sich durch unwürdige nicht erschöpfen.

§. 1429.

Den Fürsten ist keine Art der Freygebigkeit mehr angemessen, als die, welche verbunden ist mit Zwecken der Wohlthätigkeit (1418), und das allgemeine Beste, theils durch Vorschüsse, Beyträge und Verwilligungen, theils durch großmüthige Erlassungen befördert. Würdige Gegenstände der fürstlichen Freygebigkeit sind, außerdem, Talente. Wo sie Verdienste belohnt, da gehört sie der Dankbarkeit an.

§. 1430.

Es giebt bloß konvenzionelle Geschenke, die eben darum, weil sie bloß konvenzionell sind,

den

den moralischen Regeln der Freygebigkeit weder in Ansehung des Zweckes (1423) noch in Ansehung des Gegenstandes (1428) unterworfen werden können.

§. 1431.

Gastfreyheit (1397) ist eine wohlwollende Geneigtheit zur Aufnahme und Bewirthung von Freunden und Fremden; nur in der Absicht ihnen Bequemlichkeit, oder Vergnügen zu verschaffen. Arme aufnehmen und bewirthen ist eine Aeußerung der Mildthätigkeit (1413).

§. 1432.

Eine Pflicht und Tugend der Menschenliebe ist die Gastfreyheit (1431), ganz eigentlich, nur da, wo die Bequemlichkeiten und Annehmlichkeiten, die sie ertheilt, schwer, oder gar nicht zu erlangen sind. Diese Schwierigkeit findet jetzt, in polizierten Ländern, kaum statt.

§. 1433.

An die Stelle der ursprünglichen Gastfreyheit (1432) haben theils Stand, Weltgebrauch und Ehrgeiz, theils Jovialität und Luxus eine Art von Aufnahme und Bewirthung gesetzt, bey

der der Einladende mehr sich selbst, als die Eingeladenen zum Zwecke hat.

§. 1434.

Die Moralität der heutigen Gastfreyheit (1433) bestehet, vermöge dieser Verhältnisse, nicht in der Beabsichtigung jener kaum noch statt findenden Zwecke (1432); sondern darinn, daß sich mit dem, an sich unschuldigen, egoistischen Interesse ein wohlwollendes verbindet.

§. 1435.

Der noch jetzt mögliche wohlwollende Zweck der Gastfreyheit (1434) ist: den Eingeladenen ein Zeichen der Aufmerksamkeit, Achtung, Freundschaft zu geben, und ihnen Vergnügen zu machen. In der letztern Rücksicht wird dazu erfodert, daß jeder Gast seine Gesellschaft finde, und der Wirth für die Unterhaltung und Bedienung, jedes Einzelnen und aller zusammen, Sorgfalt wenigstens bezeige.

§. 1436.

Nichts ist der Gastfreyheit mehr entgegen, als ein Betragen, welches die minder Wohlhabenden das Uebergewicht des Reichthums, oder die minder Vornehmen das Uebergewicht

des Standes fühlen läßt. Bey der Mahlzeit sind die Menschen einander so gleich, wie in der Kirche und im Grabe.

§. 1437.

Es giebt eine Art standesmäßiger Gastfreyheit, die der Repräsentazion angehört und bloß konvenzionel ist. Diese kann nach jenen moralischen Regeln (1435) weder behandelt, noch beurtheilt werden.

§. 1438.

Wenn Reiche diese repräsentirende Gastfreyheit (1437), ohne Veranlassung des Standes, der wohlwollenden vorziehen: so begehen sie nicht allein die Thorheit der Nachäffung, mit Verlust des wahren Lebensgenusses; sondern sie unterlassen auch eine Pflicht; indem sie die Freuden, die sie der Achtung und Freundschaft schuldig wären, an uninteressante Personen verschwenden.

§. 1439.

Die edelmüthigste Gastfreyheit ist die, welche den Plan und Zweck hat, minder wohlhabenden Freunden Vergnügen zu machen, und das selbsteigene Vergnügen dabey zwar nicht aufopfert, aber doch erst von diesem Zwecke, als einen zu-

fälligen Erfolg, erwartet. Es ist schwer, eine solche Art der Gastfreyheit ohne Stolz zu behandeln.

§. 1440.

Freundschaftlichkeit (1397) ist eine uneigennützige Geneigtheit theils zu der Art von Verbindung, welche ganz eigentlich Freundschaft genannt wird; theils zu den Zwecken und Pflichten, in denen diese Verbindung beruhet. Sie gehört nicht an der in dem 1004. §. aufgeführten eigennützigen Neigung zur Freundschaft.

§. 1441.

Diese Verbindung (1440) ist entweder freywillig, wie unter eigentlich so genannten Freunden und unter Eheleuten: oder sie wird dargeboten durch zufällige Verhältnisse. Hieher gehört z. B. die Verwandtschaft und Kollegenschaft.

§. 1442.

Die Geneigtheit zur Freundschaft (1440) setzt da, wo die Verbindung freywillig ist (1441), voraus einen tugendhaften Zweck; mithin zugleich die Tugend der gewählten Personen; und wiederum, in der einen Rücksicht, Interesse für

tugendhafte Zwecke, in der andern, Sinn für achtungswerthe Eigenschaften oder Fähigkeit zur Hochachtung. Da, wo die Verbindung zufällig ist (1441), besteht die Geneigtheit zur Freundschaft darinn, daß man in dieser, obwohl zufälligen, Verbindung, einen Grund findet, eine freywillige mit den verbundenen Personen zu wünschen, und davon Anlaß nimmt, in ihnen achtungswerthe Eigenschaften aufzusuchen und zu entdecken.

§. 1443.

Wenn die Personen, mit denen wir in einer zufälligen Verbindung stehen (1441), zu der eigentlichen Freundschaft nicht geeignet sind: so ist es der Pflicht vielmehr zuwider, als gemäß, jene Geneigtheit zu verfolgen (1442).

§. 1444.

Die Pflichten der Freundschaftlichkeit (1440) haben, in Ansehung des Zweckes, einen ungleich größern Umfang bey der freywilligen Verbindung, als bey der zufälligen (1441); dafern die letztere nicht in die erstere übergeht (1442).

§. 1445.

Die freywilligen Freundschaftsverbindungen (1444) erfodern eine unbeschränkte Gutthätigkeit, welche die bereitwilligste Dienstfertigkeit in sich schließt, durch keine Schwierigkeiten gehindert, und selbst durch Gefahren nicht abgehalten wird. Wo größere Pflichten nicht dagegen sind, tritt hier sogar, in einem gewissen Grade, ein die Gemeinschaft der Güter. Vorausgesetzt wird eine unbeschränkte Aufrichtigkeit (1376) und, sofern die Verbindung gedacht wird als vertragmäßig, eine durch den Enthusiasmus belebte Treue (1371).

§. 1446.

Die Pflichten der Freundschaftlichkeit, in zufälligen Verbindungen (1444), sind eingeschränkt auf die Natur und den Zweck der Verbindung: z. B. unter Verwandten auf die Art von Aufrichtigkeit und Dienstfertigkeit, welche den Verhältnissen der Verwandtschaft gemäß ist; unter Kollegen auf die Gegenstände des Amtes. Die Pflichten der freywilligen Freundschaft können Verwandte und Kollegen nur sofern fodern, als sie, theils durch ihre moralischen Eigenschaf-

ten, theils durch die hinzugekommene freywillige Verbindung (1442), dazu berechtigt sind.

§. 1447.

Friedfertigkeit (1397) ist die Abneigung von Streitigkeiten, welche keinen pflichtmäßigen Gegenstand haben. Das Gegentheil ist die Streitsucht.

§. 1448.

Die Streitsucht (1447) entsteht vornehmlich aus dem Dünkel (929), aus dem egoistischen und auffahrischen Zorn (1081, 1089) aus mürrischer Laune (1245) und aus Feindschaft (1018).

§. 1449.

Pflichtmäßige Gegenstände des Streites (1448) sind Ehre und guter Name; bedeutende Rechte; das Interesse der Wahrheit, der Religion, des Staates, des Amtes, der Freundschaft u. s. w.

§. 1450.

Die, besonders in Amtsverhältnissen, so sehr beliebte Friedfertigkeit (1447) ist oft nichts anders, als Indolenz und Egoismus, und eine damit zusammenhangende Liebe zur Ruhe (814).

§. 1451.

Versöhnlichkeit (1397) ist die friedfertige Bereitwilligkeit, eine an sich rechtmäßige Feindschaft, durch gethane, oder angenommene Anerbietungen, zu beendigen.

§. 1452.

Liebe der Feinde (1397) ist die Geneigtheit, die Vollkommenheiten derer, die uns übel wollen und übel thun, anzuerkennen; ihre Eigenschaften von ihren Gesinnungen gegen uns abzusondern; die letztern mit moralischer Gerechtigkeit zu beurtheilen und da, wo es keiner Pflicht gegen uns selbst und gegen andere zuwider ist, ihre Glückseligkeit zu befördern.

§. 1453.

Die Liebe der Feinde (1452) ist kaum möglich in dem wilden Naturstande. Die Glückseligkeit der Feinde befördern, ist nicht vereinbar mit der natürlichen Selbstrache. Die kaltblütig gerechte Beurtheilung ihrer feindlichen Gesinnungen wird, durch die Leidenschaften der Selbstrache, gehindert. Demnach ist die Liebe der Feinde erst eine Folge theils der äußerlichen Sicherheit, theils der moralischen Kultur, in der

bürgerlichen Verfassung; so wie diejenige Moral, welche sie fodert, selbst nicht bestehen kann ohne die bürgerliche Verfassung (1023).

§. 1454.

Das größte Hinderniß der Versöhnlichkeit (1451) und der Liebe der Feinde (1452) ist, nach Verschiedenheit der Gegenstände, entweder der Stolz, oder der Geiz; der letztere besonders da, wo Vortheile die Dauer der Feindschaft anempfehlen.

§. 1455.

Geselligkeit (1397) ist die Eigenschaft eines Menschenfreundes, der gern die Zwecke anderer durch seinen Beytritt befördert und, bey seinen Zwecken, gern die Theilnehmung anderer zuläßt.

§. 1456.

Die Zwecke, welche den Gegenstand der Geselligkeit ausmachen (1456), sind entweder ernsthafte Angelegenheiten: Untersuchungen, Erfindungen, Projekte, Unternehmungen, Privat- und Amtsgeschäfte u. d. g. oder nur Angelegenheiten des Vergnügens. In dem letztern Falle wird die Geselligkeit vielmehr Gesellschaftlichkeit genannt.

§. 1457.

Die Verpflichtung zur Geselligkeit liegt in der Güte des Zweckes (1456); sofern ein guter Zweck durch unsern Beytritt und, wenn er unser eigner ist, durch die Zulassung andrer, befördert werden soll.

§. 1458.

Bey der Zulassung anderer (1455) kommt noch in Betrachtung die Pflicht, niemand von der Gelegenheit zu einem Verdienst auszuschließen.

§. 1459.

Wenn es eine ausgemachte Pflicht ist, auch das Vergnügen anderer zu befördern: so bedarf die Verpflichtung zu der Geselligkeit des Vergnügens (1456) keines Beweises.

§. 1460.

Bey der Geselligkeit des Vergnügens (1459) kommt noch, anlangend die zugelassene Theilnehmung anderer, hinzu die Pflicht, den Mitgenuß des Vergnügens zu verschaffen.

§. 1461.

Häuslichkeit (1397), eine besondere Anwendung theils des freundschaftlichen (1440), theils

des geselligen Karakters (1455) auf das Familienleben, ist eine von durchdachten Grundsätzen anempfohlne Anhängigkeit an die Familie; wobey man ein thätiges Interesse nimmt, nicht allein an ihrer Wohlfahrt, sondern auch an ihren kleinern Zwecken, Leiden, Freuden, Angelegenheiten; und gern die Neigungen und Wünsche eines jeden Individuum befördert durch Aufmerksamkeit, Dienstleistung, Selbstversagung, Aufopferung.

§. 1462.

Das reine und stille Vergnügen, welches die Häuslichkeit gewährt, ist nicht ihr moralischer Zweck, sondern ihr Lohn.

§. 1463.

Die großen Hindernisse der Häuslichkeit sind: 1) Mangel des Natursinnes und, davon abhängig, Kälte des Herzens, Hoheitsstolz, Liebe zur Etikette; 2) Hang zu einer unfleißigen, leichtsinnigen, zerstreuten, oder auch üppigen und glänzenden Lebensart; 3) die im 821. §. angeführte ästhetische Verzärtelung; sofern in dem Familienleben Personen und Dinge vorkommen, welche der Form des Geschmacks ermangeln; 4) der

Haus-Despotismus, der allenthalben, besonders von Gatten und Kindern, Pflichten nur fodert, nirgends leistet; 5) vornehmer, gelehrter, geschäftiger Hochmuth, der sich der häuslichen Verhältnisse schämt.

§. 1464.

Die Häuslichkeit ist, zum Theil vermöge der Verhältnisse, eine seltne Tugend der Großen; eine seltnere der Männer, als der Weiber, der Jugend, als des Alters. Je weiter ein Mensch durch Naturel und Verhältnisse davon entfernt ist; desto größer ist dabey das moralische Verdienst.

§. 1465.

Die Häuslichkeit lehrt und übt alle die Tugenden, welche das Gegentheil sind von den Eigenschaften, die sie hindern (1463). Mehr als alles bildet sie den Natursinn.

§. 1466.

Der herrschende Geschmack an der Häuslichkeit, in einem Volke, wäre ein großes Anzeichen seiner Aufklärung (760).

§. 1467.

Gemeingeist (1394) ist die Eigenschaft eines Mannes, der eines lebhaften, thätigen Interesse fähig ist, für die Zwecke und den Zustand einer Gesellschaft, der er als Mitglied angehört. Je nachdem die Gesellschaft eine Klasse, Zunft, Gemeinheit, oder die Nazion, oder die Menschheit überhaupt ist; wird er Gesellschaftsgeist (esprit de Corps), Patriotismus, Kosmopolitismus genannt.

§. 1468.

Die moralische Verpflichtung zum Gemeingeist (1467) beruhet in den Gründen der Wohlthätigkeit (1418).

§. 1469.

Die erste Verbindlichkeit zum Gemeingeist haben die, welche der Gesellschaft vorgesetzt sind: z. B. zum Patriotismus (1467) der Regent.

§. 1470.

Die großen Hinderniße des Gemeingeistes (1467) sind: die Indolenz, die Furchtsamkeit und der Egoismus; der alle gesellschaftliche Verbindungen zu behandeln pflegt als subjektive, nicht als objektive Zwecke (47).

§. 1471.

Nichts schwächt den Gemeingeist mehr, als eine solche Einrichtung der Gesellschaft und ihrer Angelegenheiten, da die Mitglieder theils den Zweck nicht kennen, theils die Früchte des daran zu nehmenden Interesse sich weder als Verdienst, noch als Genuß zueignen dürfen. Daher ist der Gemeingeist schwach in monarchischen Verfassungen und für despotisch behandelte Anstalten.

---

§. 1472.

Anderns anlangend das Betragen (1294): so äußert sich das Wohlwollen (1346) durch Freundlichkeit, Leutseligkeit, Offenherzigkeit, Gesprächigkeit und durch eine natürliche Wahrheit der Lebensart.

§. 1473.

Freundlichkeit (1472) ist die wohlwollende Aeußerung des Vergnügens, welches man theils überhaupt in dem Anblick und in dem Umgange der Menschen, theils insbesondere in dem Umgange mit Personen empfindet, die man, vermöge einer nähern Bekanntschaft, schätzt und liebt.

§. 1474.

Leutseligkeit (1472) ist eine besondere Art der Freundlichkeit gegen geringe Leute *), welche den Zweck hat, Wohlwollen gegen sie zu zeigen und sie, durch Ablegung alles Ernstes, mehr anzunähern.

*) Adelung.

§. 1475.

Jenen beyden Tugenden (1473, 1174) ist nichts mehr entgegen, als die Indolenz, die Gedankenlosigkeit, die Selbstgenugsamkeit, die mürrische Laune und der Hochmuth.

§. 1476.

Offenherzigkeit (1472) ist die Eigenschaft eines Betragens, welches Vertrauen theils zeigt, theils sucht. Das Gegentheil ist die Verschlossenheit.

§. 1477.

Die Verschlossenheit (1476) entsteht am gewöhnlichsten aus Kälte des Kopfes und des Herzens. Oft liegt dabey zum Grunde Kränklichkeit, Schüchternheit und Mangel an Lebensart; zuweilen auch Mißtraulichkeit und Bauernstolz.

§. 1478.

Kurzsichtige und zur Bewunderung des Geheimen aufgelegte Menschen sind sehr geneigt, die Verschlossenheit für Weisheit zu halten, oder da, wo sie eine mehr freundliche, als wichtige Miene annimmt, für Bescheidenheit.

§. 1479.

Gesprächigkeit (1472) ist das, was das Wort sagt. Das Gegentheil ist die Maulträgheit; die mit der Verschlossenheit gemeinschaftliche Ursachen hat (1477).

§. 1480.

Es giebt Verhältnisse, in denen die Gesprächigkeit (1479) eine besondere Pflicht ist, und die Leichtigkeit, sich sprechen und anreden zu lassen, oder auch andere anzureden, voraussetzt. Hier empfängt sie den Namen der Affabilität.

§. 1481.

Die natürliche Wahrheit der Lebensart (1472) ist ein Betragen, welches bestimmt wird nicht durch konsenzionelle Regeln, sondern durch ein richtiges Gefühl von den Eigenschaften und Verhältnissen einer jeden Person, die der Gegenstand des Umganges ist, und durch die wohl-

wol-

wollende Geneigtheit, einem Jeden das zu erweisen, was ihm, vermöge seiner Eigenschaften und Verhältnisse, gebührt. Vorausgesetzt wird dabey, daß man einsehe, was jede Eigenschaft werth ist und was jedes Verhältniß, in der bürgerlichen Welt, bedeutet.

§. 1482.

Dieser natürlichen Wahrheit der Lebensart (1481) thut nichts mehr Abbruch, als die künstliche Feinheit der Lebensart (s. 1583); wenn sie von jener getrennt ist und mit dem Wohlwollen nichts gemein hat.

§. 1483.

Die natürliche Wahrheit der Lebensart (1481) zeigt sich ganz besonders: in dem gegenseitigen Betragen der Höhern und Niedern; der beyden Geschlechter; des Alters und der Jugend; der von einander unterschiedenen Stände.

§. 1484.

In dem Betragen der Niedern gegen die Höhern (1483): wenn darinn ausgedrückt ist wirklich empfundene Verehrung theils gegen Eigenschaften, theils gegen bürgerliche Verhältnisse,

denen, entweder aus absoluten, oder aus zufälligen Gründen, Verehrung gebührt.

§. 1485.

Ehrerbietigkeit ohne Kenntniß des Vorzugs, dem man sie bezeigt, und ohne den Zweck, diesem Vorzuge Gerechtigkeit zu erweisen, hat nichts mit dem Wohlwollen und der Pflicht gemein: sie ist bloß eine Sache der Klugheit (s. §. 1574). Das gewöhnliche Betragen der Weltleute gegen die Höhern pflegt von dieser Art zu seyn.

§. 1486.

In dem Betragen der Höhern gegen die Niedern (1483): wenn darinn ausgedrückt ist Achtung gegen die Menschheit und gegen das Verdienst; und zugleich ein bescheidenes Gefühl von der Zufälligkeit der selbsteigenen Vorzüge. Ohne diese Gesinnungen ist es entweder nur herablassende, steife Gnädigkeit; oder kluge und selbstgefallende Artigkeit.

§. 1487.

Das entweder hochmüthige, oder steif gnädige Betragen der Höhern gegen die Niedern (1486) entsteht öfter aus Mangel des Verstandes und Gefühls, als aus Stolz.

§. 1488.

In dem Betragen der Jugend gegen das Alter (1483): wenn darinn ausgedrückt ist Achtung gegen Erfahrung und Weisheit; verständige Dankbarkeit gegen Verdienste; und der menschenfreundliche Zweck, durch Ehrerbietung denen eine Annehmlichkeit zu verschaffen, die der meisten Annehmlichkeiten des Lebens beraubt sind und die äußern Vorzüge des Alters sich anrechnen als einen Genuß.

§. 1489.

In dem Betragen des Alters gegen die Jugend (1483): wenn darinn ausgedrückt ist eine Art der Freude an der Jugend, die zusammenhangt mit dem Interesse an dem Menschengeschlecht und an der Zukunft; wohlwollende Theilnehmung an ihrem kurzen Genuß; verständige Duldsamkeit gegen ihre Fehler; und der Wunsch, sie in dem Umgange an sich zu ziehen lehrreich, ohne Herrschsucht.

§. 1490.

In dem Betragen des männlichen Geschlechts gegen das weibliche (1483): wenn

darinn ausgedrückt ist Gefühl von der männlichen Würde und von der weiblichen Bestimmung; ein richtiger Begriff von dem Grunde der Vorzüge, welche die Weiber genießen in den minder wichtigen Verhältnissen des gesellschaftlichen Lebens, zur Vergütung dafür, daß sie in den wichtigern des bürgerlichen keinen Platz haben können; männliche Erhabenheit über die Art der Galanterie, die entweder nur Genuß und Begünstigung sucht, auf Unkosten der weiblichen Tugend; oder Zeitvertreib und Scherz, mit Nachtheil des männlichen Ernstes.

§. 1491.

In dem Betragen des weiblichen Geschlechts gegen das männliche (1483): wenn darinn ausgedrückt ist das Gefühl der männlichen Wichtigkeit, und Achtung gegen bürgerliche Verdienste des Individuum; Ruhe und Zurückziehung der weiblichen Empfindungen; Unbefangenheit in dem Streben zu gefallen, ohne Koketterie; Schätzung solcher Männer, die sich durch häusliche Tugenden verdient machen um ihre Gattinnen und Kinder; bescheiden abschreckender Ernst gegen Stutzer und Verführer.

§. 1492.

In dem Betragen ungleichartiger Stände gegen einander (1483): wenn darinn ausgedrückt ist eine in Einsichten beruhende, verständige Achtung gegen den Zweck und die Verdienste des Standes, dem man nicht angehört; ohne den Anschein einer studierten Bescheidenheit, oder wohl gar Herablassung; Entfernung aller Ansprüche, z. B. des Reichthums und Ranges, der Gelehrsamkeit, des Talents und des Ruhmes, die der selbsteigene Stand, auf seine Vorzüge, sich, wenn auch mit Grund, erlauben möchte.

III.

Von der Stärke der Seele.

§. 1493.

Stärke der Seele (1305) ist die in der Selbstachtung und in dem Pflichtgefühl beruhende Kraft des Willens, wodurch er sichert die Herrschaft der Pflicht über die eigennützigen Neigungen.

§. 1494.

Erstens in dem Verhalten (1293) äußert sich die Stärke der Seele durch Selbstständigkeit, Unternehmungsgeist und Großmuth.

Aristot. Eudem. VI. 1. Piccolominei Phil. mor. p. 529. squ. Hirchfelds Heroische Tugenden. Abbt. v. Tod fürs Vaterland; in dem II. B. der Verm. W.

§. 1495.

Wiefern man sagen kann: die Stärke der Seele (1493) sey die Herrschaft der moralischen Sinnlichkeit über die physische; das erweiset sich aus dem 1306. §.

§. 1496.

I. Selbstständigkeit (1494) ist überhaupt die Fähigkeit, seinen Willen durch vernünftige Grundsätze aufrecht und, so wohl von der Unterstützung, als auch von der Ueberwältigung fremdartiger Antriebe, unabhängig zu erhalten. Zweige der Selbstständigkeit sind: Standhaftigkeit, Beständigkeit, Unveränderlichkeit, Enthaltsamkeit, Selbstmacht und Gedult.

§. 1497.

Standhaftigkeit (1496) ist die unverrückte Unbeweglichkeit eines wohl überlegten Willens

gegen innerliche und äußerliche Gewalt. Sie zeigt sich daher theils in dem Siege über die Leidenschaften und in der Ertragung des Schmerzes; theils in dem Kampfe gegen Hindernisse und Gefahren. In beyden Rücksichten fließt sie zusammen mit andern angrenzenden Tugenden. §. 1498. ff.

§. 1498.

Beständigkeit (1496) ist die in der Gleichförmigkeit der Grundsätze, Meinungen, Gesinnungen, Zuneigungen und Abneigungen beruhende Gleichförmigkeit des Willens.

§. 1499.

Alle Objekte der Beständigkeit (1498) beziehen sich auf Wahrheit und Pflicht: daher ist jeder Wechsel, den die Unbeständigkeit darinn zuläßt, der Wahrheit und der Pflicht zuwider.

§. 1500.

Unveränderlichkeit (1496) ist, in gleichgültigen Gegenständen, die Unabhängigkeit der Denkart, der Wahl und des Geschmacks von zufälligen Eindrücken. Nicht der, welcher in Dingen dieser Art selbst ändert nach seinem Wohlgefallen; sondern der, welcher darinn von Bey-

spiel, Mode, Lob und Tadel abhängt und in sofern nicht selbst handelt, kann veränderlich genannt werden. Die Veränderlichkeit ist, an sich selbst, vermöge ihrer Gegenstände, kein moralischer Fehler: aber sie ist ein Zeichen der moralischen Unvollkommenheit, sofern sie den Mangel an Selbstständigkeit (1496) verräth.

§. 1501.

Enthaltsamkeit (1496) ist die selbstständige Kraft der Vernunft und des Pflichtgefühls, gegen die Reize eines unerlaubten Genusses — nicht allein der Wollust, sondern auch des Geizes und der Ehrbegierde: oder kürzer: das Vermögen sich einen Genuß zu versagen aus moralischen Gründen.

§. 1502.

Selbstmacht (1496) ist Selbstständigkeit in dem Zustande des Affekts.

§. 1503.

Geduld (1496) ist Selbstständigkeit im Leiden; d. h. die ruhige, entschlossene Erduldung solcher Uebel, die außer unserer Macht sind; entweder weil die Nothwendigkeit sie nicht vermeiden kann, oder die Pflicht sie nicht vermeiden will.

Ist die Geduld ohne Hoffnung: dann wird sie Ergebung (Resignazion) genannt.

§. 1504.

II. Unternehmungsgeist (1494) ist die freywillige Geneigtheit zu pflichtmäßigen Unternehmungen, welche verbunden sind mit Hindernissen, Schwierigkeiten und Gefahren. Zweige des Unternehmungsgeistes sind: Entschlossenheit, Muth, Herzhaftigkeit, Unerschrockenheit und Gegenwart des Geistes.

Abbt. Vom Verdienst. a. a. O.

§. 1505.

Entschlossenheit (1504) ist Erhabenheit über kleine Bedenklichkeiten.

§. 1506.

Muth (1504) ist ein zuversichtliches Selbstgefühl der Kraft zum Widerstand bey gegenwärtigen Hindernissen und Gefahren und, wenn sie unüberwindlich seyn sollten, zur Ertragung ihrer Folgen. Das Gegentheil ist die Furchtsamkeit. Irriges Selbstgefühl von Kraft und unbesonnene Verachtung der Gefahr ist Verwegenheit. Zweckloses Streben nach Hindernissen und Gefahren ist entweder Tollkühnheit, oder Abentheuersucht.

§. 1507.

Herzhaftigkeit (1504) ist Erhabenheit über Gefahren, die schon gegenwärtig sind. Das Gegentheil ist die Zaghaftigkeit.

§. 1508.

Unerschrockenheit (1504) ist Erhabenheit über vermuthliche Gefahren (1506) und über Drohungen. Das Gegentheil ist die Feigheit.

§. 1509.

Gegenwart des Geistes (1504) ist die schnelle Bereitschaft derjenigen Ideen und Maaßregeln, derer man zur Abwendung einer Verlegenheit bedarf. Sie ist nicht allein nöthig in äußerlichen Verlegenheiten, sondern auch, zur moralischen Entschlossenheit, da, wo die Tugend nahe ist der Gefahr der Ueberwältigung.

§. 1510.

III. Großmuth (1494) ist die Erhabenheit über die gemeine Art zu denken, zu empfinden und zu handeln. Verbunden mit einem gewissen Reize der Schönheit wird sie Edelmuth genannt.

§. 1511.

Anderns in dem Betragen (1294) äußert sich die Stärke der Seele durch Heiterkeit und Selbstgleichheit.

§. 1512.

Heiterkeit (1511) ist, in dem Gefühl und in der Gemüthslaune, der Ausdruck von Kraft und Ruhe der Seele und von einer anspruchlosen, durch Erfahrung und Nachdenken vollendeten, über die Leiden der Welt und über die äussern und innern Anfechtungen der Tugend erhabenen, moralischen Zufriedenheit (283).

§. 1513.

Selbstgleichheit (1511) ist eine, unter dem Wechsel der äußern Vorfälle und Umstände, sich stets behauptende Einartigkeit der Gemüthslaunen; abhängig von dem Einfluß eines unwandelbaren Systems. Sie zeigt sich, unter andern, auch in einer gleichmäßigen Wärme der Empfindungen und des Betragens gegen Freunde und Bekannte.

IV.

Von der Frömmigkeit.

§. 1514.

Frömmigkeit (1307) ist die Vollkommenheit eines wahrhaft aufgeklärten Geistes, der die Welt und das menschliche Daseyn ansiehet aus dem allein wahren Gesichtspunkte: aus dem Gesichtspunkte der Religion.

§. 1515.

Die Religion (1514) stellt die Welt dar, als das physische und moralische Werk eines höchst vollkommenen Geistes; den Menschen aber als ein zur Tugend verpflichtetes, zur Glückseligkeit bestimmtes und zur Unsterblichkeit berufenes Wesen.

Iselins Gesch. d. Menschh. 27. 28. Hauptst.

§. 1516.

Erstens in dem Verhalten (1293) äußert sich die Frömmigkeit (1514) vornehmlich durch drey Tugenden. Diese sind: Glaube, Vertrauen und Gottesfurcht.

§. 1517.

Glaube (1516) ist eine fromme, d. h. ernsthafte und vernünftige Geneigtheit des Verstandes und Willens, den Gründen Beyfall zu geben, welche das Daseyn eines höchsten Wesens, den moralischen Unterschied der Dinge und die Unsterblichkeit der Seele beweisen (1515).

Von Basedows Glaubenspflicht, s. dessen Pr. Phil. II. Th. XIII. 1.

§. 1518.

Diesen Glauben an die Hauptwahrheiten der Religion schätzt der Weise als die größte Vollkommenheit eines aufgeklärten Geistes, und als die Stütze aller wahren Tugend und Glückseligkeit des Menschengeschlechts. Daher ist er bemüht, denselben theils in sich selbst zu nähren, theils unter seinen Mitmenschen zu befördern. Er verehrt die Freunde und Bekenner dieses Glaubens, und zeigt den Gegnern desselben Mißfallen und Widerstand.

§. 1519.

Weil das Christenthum den Beweis dieser drey Hauptwahrheiten der Religion (1517), auf eine dem menschlichen Bedürfniß angemessene Art, unterstützt durch die Autorität göttlicher Offen-

bahrung: so verehrt der Weise, in dem Christenthum, die zweckmäßigste Anstalt der Gottheit zur Tugend und Glückseligkeit der Menschen.

Gellerts Mor. Vorl. 4.

§. 1520.

Vertrauen auf Gott (1516) ist die religiöse Geneigtheit, die ganze Welt anzusehen aus dem Gesichtspunkte einer göttlichen Vorsehung, und die menschliche Bestimmung aus dem Gesichtspunkte der Unsterblichkeit.

§. 1521.

Gottesfurcht (1516) ist die mit der Idee der göttlichen Heiligkeit (I. 963) und Gerechtigkeit (I. 964) näher oder entfernter zusammenhangende Fertigkeit, bey allen Handlungen, theils die Vorschriften, theils die Ehre der Religion zu berücksichtigen.

§. 1522.

Die Folge der Rücksicht auf die Vorschriften der Religion (1521) ist eine mehr als naturalistische Gewissenhaftigkeit; die näher an die gottesfürchtige (775), oder an die religiöse Tugend (780) angrenzt, je nachdem mehr dabey zum Grunde liegt entweder die Furcht vor

göttlichen Strafen, oder der freye, nach Aehnlichkeit und Wohlgefallen des höchsten Wesens hinstrebende, Enthusiasmus.

§. 1523.

Die Folge der Rücksicht auf die Ehre der Religion (1521) ist, abhängig von dem menschlichen Gedanken die Gottheit zu verherrlichen, die Heilighaltung aller Dinge, die sich auf die Religion beziehen und in sofern der Gottheit geweiht sind. Diese Dinge sind Dogmen, Meinungen, Gebräuche, Cerimonien, Stände, Orden, Personen, Tage, Gebäude u. s. w.

§. 1524.

Auch irrige Dogmen und Meinungen, auch unschickliche Gebräuche (1523) werden von dem weisen, tugendhaften Manne, darum, weil sie Bezug auf die Religion haben, verhältnißmäßig, heilig gehalten; d. h. mit Duldsamkeit beurtheilt, ohne Spott und Verfolgungsgeist verworfen, und da, wo die Kritik außer der Zeit und außer dem Beruf ist, mit äußerlicher Achtung behandelt. Aus demselbigen Grunde hält er, auch in an sich selbst nicht achtungswerthen

Personen, den Stand in Ehren, der mit dem Dienste der Religion verbindet.

---

§. 1525.

Anderns: anlangend das Betragen (1294): so äußert sich die Frömmigkeit überhaupt durch Ernsthaftigkeit.

§. 1526.

Die Ernsthaftigkeit (1525), in dieser engern Bedeutung, ist, in dem Betragen, die zwang- und anspruchlose Vermeidung alles dessen, was eines Menschen unwürdig ist, der Verhältnisse mit dem höchsten Wesen, und die Bestimmung zur Tugend und Unsterblichkeit (1520) fühlt.

§. 1527.

Diese Ernsthaftigkeit (1526) ertheilt allen Reden und der ganzen Aufführung eine gewisse Würde; sichert die Lust vor der Selbstvergessenheit und veredelt die fröhlichsten Empfindungen, ohne sie zu trüben. Sie ist nicht eingeschränkt auf Zeiten und Gegenstände. Immer und allenthalben erhält sie in der Seele, auch ohne

Bewußt-

Bewußtseyn, den Einfluß des Gedankens der Gottheit, der Vorsehung und des Todes (1515).

§. 1528.

Weil die Menschen einestheils nicht fähig sind die Gefühle der Religion (1526) zu verbinden mit ihrem alltäglichen Leben, am wenigsten mit den Empfindungen der Fröhlichkeit und guten Laune; anderntheils da, wo sie Fröhlichkeit und gute Laune sehen, bald aus Irrthum, bald aus Uebelwollen, an die Ernsthaftigkeit nicht glauben: so bleibt der Gedanke der Gottheit und Vorsehung, des Todes und der Unsterblichkeit (1527) meist eingeschränkt auf Zeiten und Veranlassungen, und wird außerdem entweder ganz entfernt, als ein zu ernsthafter Gegenstand; oder das Betragen wird eingekleidet in eine Ernsthaftigkeit, die nichts von diesem Gedanken zum Grunde und bloß den Zweck hat, moralisch-ehrwürdig zu erscheinen.

Anhang zu der Moralphilosophie.

I.

Von der Klugheit.

§. 1529.

Klugheit ist die, mehr in empirischer Kenntniß und Uebersicht, als in Regeln beruhende Geschicklichkeit, subjektive Zwecke (47) zu befördern durch angemessene Mittel.

Ueber die Klugheit und ihre Eigenschaften ist viel Gutes gesagt in Burgh's Ess. on the Dignity of human Nature. B. I. vornehmlich in den ersten Abschnitten.

§. 1530.

Die Klugheit wird durch Regeln (1529) geleitet nur in den gewöhnlichen, sich immer gleich bleibenden Angelegenheiten und Verhältnissen des Lebens. Je außerordentlicher die Fälle und je individueller die Hindernisse der Mittel sind; desto mehr zeigt sie sich in der Gewandtheit, die Regeln zu umgehen. Und es giebt eine feinere Handlungsweise der Klugheit, die von der eigen Regel ausgeht: keine Regel zu befolgen.

§. 1531.

Wo die Abweichung von der Regel (1530) ausgesetzt ist dem Tadel und Anstoß der Menschen: da sucht die Klugheit das Regellose ihres Verfahrens zu bedecken. Dieses ist moralisch-zulässig nur bey wohlthätigen Zwecken; die, obwohl sie als subjektife behandelt werden, zugleich objektif sind: z. B. in Gegenständen der Polizey; aber nie in Gegenständen des Rechts und der Pflicht. Hier wird die Klugheit gefährlich der Tugend, wenn die letztere bloß naturalistisch (779) und von der Religion getrennt ist.

§. 1532.

Das Gegentheil der Klugheit ist, anlangend die Angemessenheit der Mittel (1529), die Thorheit; anlangend die Unabhängigkeit von Regeln (1530), die Einfalt und Dummheit.

§. 1533.

Durch die bloße Subjektifität des Zweckes (1529), ist die Klugheit wesentlich unterschieden von der Tugend.

§. 1534.

Sey auch der bey dem Antriebe der moralischen Zufriedenheit hinzukommende Zweck subjek-

lif (1529); und habe er, in dem sinnlichen Menschen, etwas von der Form des Wohlergehens (405): so kann doch die Fähigkeit den subjektifen Zweck der Tugend zu erreichen, mit einem richtigen Wortgebrauch, nicht Klugheit, genannt werden, sondern Weisheit.

§. 1535.

Weil sonach der Gegenstand der Klugheit der selbsteigene Vortheil ist (1529), (Vortheil heißt hier alles, was entspricht den eigennützigen Neigungen): so beruhet sie ganz in der Selbstliebe (292) und liegt weit ab von der Tugend. Doch enthält sie Antriebe zu Handlungen, die der Tugend ähnlich sehen, von Seiten des Erfolgs. Auch bedient sich ihrer die Tugend, als Mittel.

---

§. 1536.

Wenn man bedenkt, daß der subjektife Zweck der Menschen die Glückseligkeit ist (79, 111) und daß die Naturwelt dazu die trefflichsten Mittel darbietet: so wird die Philosophie gerechtfertigt, wenn sie von einer allgemeinen Thorheit des Menschengeschlechts redet, und

dieselbe beweiset aus dem Mangel an Lebensgenuß und aus den theils vernachlässigten, theils verkehrt benutzten Gütern der Natur.

Wielands Goldner Spiegel. III. Th. S. 202. ff.

---

§. 1537.

Erstens in dem Verhalten (1293) äußert sich die Klugheit (1529): theils überhaupt durch Ueberlegsamkeit, Bedachtsamkeit, Vorsichtigkeit und Behutsamkeit; theils insbesondere durch Sorgfalt für die Gesundheit, durch Sparsamkeit, Wirthschaftlichkeit, Haushältigkeit, Arbeitsamkeit, Verschwiegenheit und Nachgiebigkeit.

§. 1538.

Ueberlegsamkeit (1537) ist die Eigenschaft eines klugen Mannes, der, vor dem Handeln, den Werth der Sache selbst oder des Zwecks, und dann die Schicklichkeit der Mittel erwägt.

§. 1539.

Bedachtsamkeit (1537) ist eine kluge Langsamkeit im Handeln, bey welcher jeder Theil der Handlung besonders überlegt werden kann.

§. 1540.

Vorsichtigkeit (1537) ist Aufmerksamkeit auf die Schwierigkeiten, Hindernisse und Folgen, die mit einer Handlung verbunden seyn können.

§. 1541.

Behutsamkeit (1537) ist eine sorgfältige Vermeidung alles dessen, was theils die Mittel des Handelns unbrauchbar macht, theils dem Zwecke selbst nachtheilig ist, auf den die Handlung hingeht. Wenn die dabey anzuwendenden Mittel, wie meist immer, Menschen sind: so gehört zur Behutsamkeit auch die Unterscheidung der Umstände — besonders der Zeit *)

*) Hieher gehört das, was Theophrast unter dem Namen ἀκαιρία schildert; Charact. p. 98.

§. 1542.

Sorgfalt für die Gesundheit (1537). Worinn diese Sorgfalt, im Allgemeinen, bestehet: das ist klar an sich. Sie wird von der Klugheit anempfohlen durch die zwar bekannte, aber so oft vernachlässigte Wahrheit: daß die Gesundheit das erste Bedingniß ist alles Wohlergehens und Lebensgenusses auf der Erde.

Aus einem sehr richtigen Gesichtspunkte wird diese Pflicht der Klugheit dargestellt in Xenoph. Mem. III.

12. Wolf geht hier so in das kleine Umständliche ein, daß er, mit den allgemeinen, bekannten Regeln zur Erhaltung des Körpers, beynahe 300 Quartseiten anfüllt. Eth. P. IV. C. 4.

---

§. 1543.

Sparsamkeit (1537) ist eine kluge Einschränkung der nöthigen und Vermeidung aller unnöthigen Ausgaben. Wenn, bey einem verhältnißmäßigen Grade des Reichthums, die Ausgaben, welche den Tugenden der Menschenliebe (1397) obliegen, gerechnet werden zu den unnöthigen: dann grenzt die Sparsamkeit an den Geiz.

§. 1544.

Wirthschaftlichkeit (1537) ist die Beobachtung eines richtigen Verhältnisses der Ausgaben, gegen die Einkünfte.

§. 1545.

Haushältigkeit (1537) ist eine kluge Wahrnehmung und Benutzung aller Vortheile, die sich aus allen Arten des Eigenthums, mittelst des vollkommensten Gebrauchs, ziehen lassen.

§. 1546.

Weder der Wirthschaftlichkeit (1544), noch der Haushältigkeit (1545) ist, an sich selbst, bey großem Reichthum, entgegen ein großer Aufwand. Daher sind, in reichen Personen, diese beyden Eigenschaften, in Ansehung des Geizes, nicht so bedenklich, wie die Sparsamkeit (1543).

§. 1547.

Arbeitsamkeit (1537) ist die kluge, thätige Benutzung alles Gewinns, den man ziehen kann aus dem Gebrauch seiner Kräfte, und eine sorgfältige Bewahrung vor den Nachtheilen der Faulheit.

Engels Philosoph. f. d. Welt. II. B. 20.

§. 1548.

Verschwiegenheit (1537) ist eine kluge Unterscheidung der Dinge, welche verheimlicht werden müssen, und der Personen, denen Geheimnisse nicht anvertraut werden können. Vorzügliche Gegenstände der Verschwiegenheit sind theils die Zwecke, theils die Mittel unserer Handlungen. Das Gegentheil ist die Plauderhaftigkeit.

§. 1549.

Die Plauderhaftigkeit (1548) entsteht theils, und namentlich in den Weibern und weibischen Männern, aus einem schwachen, psychologisch nicht unbegreiflichen Unvermögen, sehr lebhafte, und durch den Namen des Geheimnisses desto lebhaftere, Vorstellungen abzuhalten von dem beynahe mechanischen Uebergange in die Werkzeuge der Sprache (I. 485); theils aus einer gesellschaftlichen Eitelkeit, die, durch unerwartete Erzählungen, in dem Umgange gern interessiren will; theils aus einer stets überfließenden Geschwätzigkeit, die das Geheimniß mit fortreißet in dem Strome des Ideenganges.

§. 1550.

Stolze Leute ermangeln der Verschwiegenheit oft aus der einzigen Ursache; weil sie die Personen, deren Geheimnisse sie wissen, nicht für bedeutend genug halten, um sich einen Zwang anzuthun.

§. 1551.

Egoisten pflegen am meisten plauderhaft zu seyn in Dingen, die ihre eigene Person betreffen.

§. 1552.

Wo die Verſchwiegenheit (1548) auf Gelöbniſſen beruhet: da iſt ſie mehr eine Pflicht der Ehrlichkeit (1369), als der Klugheit.

§. 1553.

Nachgiebigkeit (1537) iſt, in dem Verhältniß mit Menſchen, die Bereitwilligkeit kleine Annehmlichkeiten und Rechte aufzuopfern, für gröſſere. Zu den Annehmlichkeiten und Rechten gehört, nach der gewöhnlichen Denkungsart, auch die Behauptung des ſelbſteigenen Willens, ohne eine andere Hinſicht. Das Gegentheil iſt die Hartköpfigkeit.

§. 1554.

Menſchen ohne Grundſätze, die, bey einem hohen Grade der Indolenz, entweder viel Eigenwillen, oder einen gemeinen juriſtiſchen Sinn haben, pflegen in dem Grade nachgiebig zu ſeyn in Sachen der Wahrheit und des gemeinen Beſtens, in welchem ſie da, wo ihre Rechte oder Privatmeinungen eintreten, hartnäckig ſind (1553).

§. 1555.

Es giebt eine schlaffe Denkungsart, bey der der Mensch die gemeinen Annehmlichkeiten des Wohlergehens weit höher schätzt, als persönliche Würde und Ehre. Die Folge davon ist eine Art der Nachgiebigkeit, welche alle Ungerechtigkeiten und Grobheiten des Stolzes und Despotismus erträgt.

§. 1556.

Nicht nachgeben wollen, ohne Recht, Grund und Zweck, mit Aufopferung seines Wohlergehens: dieß ist eine von den heroischen Thorheiten des demokratischen Stolzes (969). Aber eine noch größere Thorheit ist es, sich in dieser Thorheit nicht zu behaupten.

---

§. 1557.

Anderns: in dem Betragen (1394) äußert sich die Klugheit (1529) vornehmlich durch Gefälligkeit, Wohlanständigkeit und feine Lebensart.

Die Karaktere von Theophrast und la Bruyere beziehen sich meistentheils auf die Klugheit, nur in Ansehung des Betragens.

§. 1558.

I. Gefälligkeit (1557), hier zu verstehen in der weitern Bedeutung (1010), ist die Eigenschaft eines Betragens, welches den Zweck hat den Menschen zu gefallen und ihre Gunst zu erwerben. Mittel dieses Zweckes und mithin Eigenschaften der Gefälligkeit sind: Artigkeit, Höflichkeit, Verbindlichkeit, Ehrerbietigkeit, Anspruchlosigkeit.

§. 1559.

Artigkeit (1558) ist eine gewisse Anmuth des Aeußerlichen, des Gesprächs und des Umganges; welche an sich selbst angenehm ist und allen, wesentlichen und unbedeutenden, Eigenschaften des Menschen eine angenehme Form ertheilt.

§. 1560.

Die Artigkeit (1559) gefällt, nachdem der Geschmack rein, oder verdorben ist, bald mehr durch die Form der Natur, bald mehr durch die Form der Kunst. Gekünstelte Artigkeit ist Ziererey.

§. 1561.

Eine besondere Gattung französischer Artigkeit (1559) ist die sogenannte Galanterie; wel-

che den Zweck hat, zu gefallen dem gegenseitigen Geschlecht.

§. 1562.

Die Galanterie (1561) hat einen ganz verschiedenen Geist in den beyden Geschlechtern. Die weibliche Galanterie weis zu gefallen durch Reize; und verläßt sich auf die Sinnlichkeit der Männer: die männliche durch schmeichelnde Unterwerfung; und rechnet auf die Eitelkeit der Weiber.

§. 1563.

Die weibliche Galanterie (1562) ist, an sich selbst, und wenn sie weder durch Ziererey entstellt, noch durch Unsittlichkeit verunedelt wird, nicht zuwider der Naturbestimmung und den Verhältnissen des Geschlechts.

§. 1564.

In den Männern entstand die Nothwendigkeit der Galanterie (1562) aus dem Mangel an männlichen Eigenschaften; durch die sie, ohne schmeichelnde Unterwerfung, ja sogar mit Vorbehalt eines herrischen Anstandes, die Weiber interessieren: Leibesstärke, Tapferkeit, Großmuth, bürgerliche Wichtigkeit u. s. w. Je mehr

das erste Geschlecht von diesen Eigenschaften, besonders in monarchischen Staaten, verlor: desto mehr sank sein naturmäßiges Uebergewicht über das andere; und desto mehr wurde es in den Fall gesetzt, dessen Bemerkung und Gunst zu gewinnen durch galante Sitten. Die Folge von diesem Verhältniß ist eine große Erschlaffung der Männer, und eine fast allgemeine Verwöhnung der Weiber.

§. 1565.

Höflichkeit (1558) bedeutet eigentlich eine solche Art des Betragens, welches gefällt nach dem Sinne der Hofwelt. Der Hofsinn ist gerade das Gegentheil von dem Natursinn; daher ist das höfliche Betragen, in sofern, das Gegentheil des naturmäßigen.

§. 1566.

Das Gegentheil der Höflichkeit (1565) ist nicht immer die Grobheit, sondern auch die Unhöflichkeit. Grobheit ist Unhöflichkeit verbunden mit Ungerechtigkeit und Stolz. Die Unhöflichkeit ist anstößig: die Grobheit ist beleidigend.

§. 1567.

Die Höflichkeit hat, diesem Gesichtspunkte zufolge (1565), ihren Grund theils in dem verweichten Geschmack*) der Hofwelt, der in dem Menschen die rohe, unverzierte Natur nicht gefällt; theils in dem politischen Geiste derselben, der die Natur einschränken will, weil die Natur Wahrheit und, als solche, den Verhältnissen nicht gemäß ist.

*) Es ist mit diesem verweichten Geschmack, der den Umgang des einfachen, naturmäßigen Menschen nicht verträgt und keine Unterhaltung daraus zieht, wie mit einem durch die französische Küche entnervten Magen, dem es, für einfache und natürliche Speisen, an Eßlust und Verdauungskraft fehlt. Soll den Weltleuten der Mensch, in der Gesellschaft, behagen: so muß er durch französische Sitten gleichsam so zugerichtet und bearbeitet seyn, daß der Mensch nicht vorschmeckt und nicht merkbarer ist, als etwan in einer Brodtorte das Brod.

§. 1568.

Je mehr, besonders in monarchischen Staaten, alles, durch Ehrgeiz und Nachahmung, sich hindrängt zu der Gemeinschaft und Aehnlichkeit des Hofes: desto mehr wird der Hofsinn (1565, 1567) der allgemeine Sinn der gesitteten Stände, und die Höflichkeit das allgemeine Bedingniß der

Gunst und des Glücks; und dadurch ein höchst wichtiger Gegenstand der Klugheit (1529).

§. 1569.

Die Höflichkeit untersagt, vermöge ihres Zweckes (1568): naturalistische Willkühr im Anzug; Selbstgelassenheit in der Stellung, Gebehrdung und Aussprache; naiven Ausdruck der Empfindungen; rohe Wahrheit im Tadel; Reden, welche in Verlegenheit setzen; Dreustigkeit im Begehren, Geschwindigkeit im Annehmen, Unbefangenheit im Abschlagen; treuherziges Zulassen zuvorkommender Bemühungen; Unaufmerksamkeit auf kleine Wünsche und Bedürfnisse der Gesellschafter, wozu keine Beyhülfe nöthig ist; u. d. g.

§. 1570.

Die Höflichkeit kann, als eine äußere Form des Betragens und als ein Mittel untadelhafter Zwecke (1568), mit dem Wohlwollen bestehen. Jedoch setzt sie leicht in Gefahr die Redlichkeit (1372) und Aufrichtigkeit (1376): zwey Eigenschaften, welche die Klugheit, von der einen Seite, aus dem Betragen in dem Grade weg-

wünscht,

wünscht, daß es, auf der andern, der Klugheit gemäß wird, sie zu beschränken.

§. 1571.

Die Höflichkeit hat, vermöge des Zwanges ihrer Disziplin, das große, in den Verhältnissen des bürgerlichen Lebens höchst wichtige Verdienst, daß sie die Dreustigkeit in Schranken erhält. Dadurch schützt sie das Ansehen der Regierung und der gebietenden Klassen; befestigt die Unterordnung; sichert gegen die Insolenz die höhern Stände und gegen den Despotismus die niedern. Mehr als alles, ist die gegenseitige Höflichkeit der beyden Geschlechter eine große Schutzwehr der weiblichen Tugend.

§. 1572.

Wenn die Höflichkeit auf gewisse Regeln gesetzt ist, welche bestimmt werden durch die Verhältnisse und Grade des Ranges: dann wird sie Etikette genannt. Gründe, die Etikette nicht voreilig zu verwerfen, bietet der 1571. §. dar. Gründe sie da, wo sie nicht Mittel, sondern Zweck ist, zu verlachen, sind enthalten in dem 981. §.

§. 1573.

Verbindlichkeit (1558) ist ein theils in gefälligern und feinern Ausdrücken, theils in kleinen Aufmerksamkeiten und Dienstleistungen, sichtbares Bestreben andern zu gefallen und sie zur Gewogenheit zu verpflichten.

§. 1574.

Ehrerbietigkeit (1558) ist die Eigenschaft eines Betragens, welches den Zweck hat, sich angenehm zu machen, theils vornehmern, theils bejahrtern Personen.

§. 1575.

Ehrerbietung ist der erste Anspruch des Rangstolzes (974 ff.), und der süßeste Genuß eines schwachsinnigen Alters. Daher ist die Ehrerbietigkeit (1574), in diesen beyden Verhältnissen, ein wesentliches Mittel der Gunst. Von den moralischen Gründen, welche dazu, insbesondere gegen das Alter, verpflichten, s. §. 1488.

§. 1576.

Wenn die Jugend sich weigert der Ehrerbietigkeit gegen das Alter (1575): so scheint sie damit, für die künftigen Zeiten, im voraus gut

zu heißen eine ähnliche Zurücksetzung, die sie sich dadurch vorbereitet.

§. 1577.

Anspruchlosigkeit (1558) ist die Eigenschaft eines Betragens, welches, in der Gesellschaft, auch für wesentliche Vorzüge, keine Bemerkung noch Auszeichnung erwartet.

§. 1578.

Die Anspruchlosigkeit (1577) wird, abgesehen von der Bescheidenheit (1337), mit der sie verbunden seyn kann, durch die Klugheit anempfohlen; vornehmlich aus dem Grunde: weil die Menschen, vermöge des Egoismus, (der die Fähigkeit zur Hochachtung ausschließt), eben so ungern Ehre geben, als Geld (935); und mithin der, welcher Ansprüche macht, ein minder bequemer Gesellschafter ist.

§. 1579.

Je weniger die Menschen von einem Vorzuge selbst besitzen; desto ungeneigter sind sie, ihn zu ehren. Daher trotzen z. B. den Ansprüchen der Reichen und Weltleute so gern die Gelehrten, die Reichen den Ansprüchen der Gelehrsamkeit und des Ranges.

§. 1580.

Keine Art von Ansprüchen ist, in dem Umgange, so lästig, als die auf Rang und Geld. Doch weis der Rangstolz sich leichter zu verbergen, als der Geldstolz.

§. 1581.

II. Wohlanständigkeit (1557) ist, die Vermeidung alles dessen, was vor der Welt eine ungünstige Meinung theils von dem Verstand und Geschmack, theils von den Sitten eines Menschen, erregt.

§. 1582.

Die Wohlanständigkeit (1581) untersagt vornehmlich: 1) in dem Anzuge: Nacktheit, Nachlässigkeit, Schmutz und auffallende Besonderheit; und alles, was entweder dem Stande, oder den Jahren, oder den gegenwärtigen Verhältnissen nicht gemäß ist: 2) in dem Umgange: alberne Schwatzhaftigkeit, unbescheidene Rechthaberey, beschwerliche Dreustigkeit, läppische Lustigkeit, wilde Schöckerhaftigkeit, plumpen Spaaß, zweydeutigen Witz, ungeschliffenen Zorn. 3) in der häuslichen Einrichtung: Unreinlichkeit,

pöbelhafte Zänkerey, ſtandeswidrigen Geiz *), armſeliges Großthun: 4) in der Aufführung überhaupt: erniedrigende Beſchäftigungen, abgeſchmackte Vergnügungen; liederliches Leben und Trunkenheit, entehrenden Umgang, wegwerfende Schmarotzerey und Spaaßmacherey; bettelnde Zudringlichkeit und niederträchtige Unterthänigkeit gegen die Großen.

*) Theophr. Charact. z. 9.

§. 1583.

III. Feine Lebensart (1557), wohl zu unterſcheiden von der natürlich wahren (1481) iſt die Uebereinſtimmung des Betragens mit dem Sittengebrauch der feinern Welt.

§. 1584.

Zur feinen Lebensart (1583) wird erfordert: 1) Kenntniß des Weltgebrauchs, 2) Anſtand, 3) guter Ton.

§. 1585.

Die Kenntniß des Weltgebrauchs (uſage du monde, 1584) hat zum Gegenſtande die in der feinern Welt gültigen konvenzionellen Regeln. Sie iſt eine Sache der Belehrung, Aufmerkſamkeit und Uebung.

§. 1586.

Die Kenntniß des Weltgebrauchs (1385) zeigt sich theils in einer zwanglosen Beobachtung dessen, was Meinung und Gewohnheit der feinern Welt, in jedem Fall und Verhältniß erfodern; theils in der Leichtigkeit, da, wo die Regeln des Sittengebrauchs nicht bestimmt oder nicht bekannt sind, nach einer gewissen Analogie zu handeln, und sich überall ohne Verlegenheit zu betragen.

§. 1587.

Anstand (1584) ist die Geschicklichkeit allen, auch den unbedeutendsten, Dingen ein Ansehen zu ertheilen, wodurch sie erhoben werden über das Gemeine, ganz Gewöhnliche. Diese Erhebung über das Gemeine, Gewöhnliche ist eine Art von Würde. Daher ist der Anstand allenthalben, auch da, wo er nicht Hoheit, sondern Ehrfurcht, Bescheidenheit und ähnliche Empfindungen begleitet, nahe verwandt mit der Würde: Die Würde, die er ausdrücken will, beziehet sich nur auf seine Sitten.

§. 1588.

Der Anstand zeigt sich, diesem Begriffe gemäß (1587), ohne Ausnahme in allen noch so

unbedeutenden Dingen, denen es die feinere Welt der Mühe werth achtet, ein würdigeres Ansehen zu ertheilen: in der Stellung und Gebehrdung; in Stimme und Aussprache; in der Art einzutreten, zu empfangen zu entlassen, zu bewirthen, zu unterhalten; und besonders in Einrichtungen und Anordnungen für größere, oder kleinere Gegenstände des gesellschaftlichen Vergnügens.

§. 1589.

Der gute Ton (1584) ist von der Lebensart mehr eine negatife, als positife Eigenschaft; welche darin bestehet, daß man in dem Umgange alles vermeidet, was, nach dem Sinne der feinern Welt, entweder anstößig, oder beschwerlich ist.

§. 1590.

Anstößig, in dem gesellschaftlichen Leben, (1589) ist dem Sinne der feinern Welt, ungerechnet was die Höflichkeit (1569) und Wohlanständigkeit (1582) beleidigt, alles, was theils der vornehmen, theils der modernen Form ermangelt: das Kleinstädtische, Altfränkische, Teutsche, Treuherzige, Gutmüthige, Häusliche in der

Bewirthung, im Gespräche u. s. w. das Natürliche, Jovialische, auch ohne Unsittlichkeit, Freye in der Lust, im Scherz und in dem Umgange der beyden Geschlechter. Beschwerlich (1589): alles, was die Art von Freyheit beschränket, welche in den feinern Gesellschaften theils nach konvenzionellen Regeln gestattet, theils durch eine große häusliche Einrichtung bewirkt, theils vermöge der Zwecke, die man bey dieser Art des Umganges hat und nicht hat, geliebt wird: z. B. wortreicher Eintritt, Empfang und Abschied; besorgte Aufmerksamkeit auf kleine Gegenstände der Bewirthung und auf die Handlungen jedes einzelnen Gesellschafters; komplimentenvolles Anweisen, oder Verbitten der Oberstelle und des Vortritts; gutgemeintes Aufnöthigen der Speisen und Weine: ferner: Gespräche von Gegenständen der Familie, oder der Wirthschaft, oder des Amts: mehr als alles, Gespräche und Aeusserungen, die, auch nur entfernt, hinweisen auf Wahrheit und Moral.

Nicht allein über die feine, sondern auch über die natürlich wahre Lebensart, enthält treffliche Bemerkungen Knigges bekanntes Buch: Von dem Umgange mit Menschen.

§. 1591.

So weit auch die feinere Lebensart (1583), in den meisten Stücken, abweicht von der Wahrheit der natürlichen (1485); und so unbedeutend sie mithin der Tugend ist: so erfodert es doch die Klugheit, sich ihren Regeln und Foderungen verhältnißmäßig zu unterwerfen.

§. 1592.

Unter allen Eigenheiten der feinern Lebensart sind am weitesten entfernt theils von der Tugend, theils und vornehmlich von dem richtigen Geschmack, die, welche der gute Ton erfodert (1590). Hier ist manches entgegen der Moral; und alles voll von Karrikaturen in Stellungen, Gebehrden und Bewegungen; von Lächerlichkeiten der Sprache und des Umganges, und von gesuchten Ziereyen, mit denen man, dem Zwecke der vornehmern Auszeichnung, aufopfert den ganzen Genuß des Umganges und des gesellschaftlichen Lebens.

II.

Reste eines Gesprächs *)

über

das höchste Prinzip der Moral.

Sophron. Sage mir, Theodor, muß nicht der Mensch, wenn er frey handelt und, indem er mit seiner Willkühr zwischen einer guten, und bösen Handlung gleichsam mitten innen stehet, die eine als wahr und gut erkennen, und die andere als falsch und böse?

Theodor. Nothwendig.

Sophron. Wenn ich einsehe: das ist, unter zwey entgegengesetzten Handlungen, die wahre und gute: heißt das nicht eben so viel, als ich sehe ein, das ist die Handlung welche ich ausüben soll?

Theodor. Das ist dasselbige.

S. Nun also: wenn der Mensch von zwey entgegengesetzten Handlungen die eine als wahr und gut erkennt, die andere als falsch und böse —

Th. So ist er genöthigt einzusehen, daß er die eine ausüben, die andere unterlassen soll.

S. Wenn ein Mensch einsieht, daß er eine Handlung ausüben soll: sagen wir nicht alsdann, er ist verbunden sie auszuüben.

Th. Das ist ganz dasselbe.

S. So wäre also die Nothwendigkeit, von einer Handlung einzusehen, daß sie ausgeübt

*) Gedruckt 1782. s. die Vorrede.

werden soll, mit der Verbindlichkeit sie auszuüben einerley.

Th. Offenbar.

* * *

S. So wäre also die Verbindlichkeit eine logische Nöthigung zur Billigung einer freyen Handlung. Es versteht sich aber, daß Billigung hier nichts anders heißt, als die Einsicht, daß man die Handlung ausüben soll.

Th. Das ist mir völlig klar.

S. Nennen nicht die Weltweisen einen Allgemeinsatz, der eine Gattung von verbindlichen Handlungen ausdrückt, ein Gesetz?

Th. Mir ist keine andere Erklärung des Begriffes Gesetz bekannt.

S. Sind aber nicht alle freye Handlungen willkührliche Richtungen unserer Kräfte?

Th. Offenbar.

S. Kann wohl ein Mensch eine willkührliche Richtung seiner Kräfte wollen, für wahr und gut halten, sich dazu verbunden achten, die nicht in seiner Willkühr steht?

Th. Unmöglich.

* * *

S. Wenn nun ein moralisches Gesetz ein Allgemeinsatz ist, der eine Gattung von Verbindlichkeit ausdrückt: denke selbst nach, Theodor: welches wird wohl das höchste Gesetz der Sittlichkeit seyn?

Th. Mich dünkt, derjenige Satz, welcher die höchste Gattung der Verbindlichkeit ausdrückt.

S. Vollkommen richtig. Müßte nun dieses Gesetz, außer den Erfodernissen, die allen Ge-

setzen gemein sind, nicht auch diese haben, daß man die Verbindlichkeit aller andern Gesetze, sofern sie moralisch betrachtet werden, daraus herleiten könnte?

Th. Das wird ohne Zweifel erfodert werden.

S. Es ist dir doch völlig klar geworden, mein Theodor, daß die sittliche Verbindlichkeit aller gedenklichen Gesetze darinnen beruhet, daß der Mensch die Gattung der Handlungen, welche darinn vorgeschrieben sind, für wahr und gut und also, mit Selbstanwendung auf sich, in der Ausübung, für nothwendig erkennt?

Th. Das habe ich vollkommen deutlich eingesehen.

S. Werden wir nun also das höchste Gesetz der Sittlichkeit nicht also ausdrücken müssen? Thue nicht das Gegentheil von dem, was du selbst erkennest als wahr und gut.

Th. Verzeihe mir, werther Sophron. Wir haben oben, bey der Bestimmung des Begriffes Gesetz, einen wesentlichen Theil des Begriffs übersehen.

S. Und welchen?

Th. Den Begriff des Obern, des Gesetzgebers.

S. Du wolltest also das höchste Gesetz der Sittlichkeit vielleicht lieber so ausgedrückt sehen: Befolge die Absichten der Gottheit: und dann würdest du das auf die Regel der Geselligkeit, oder der Friedsamkeit und Gerechtigkeit anwenden. Allein vor allen Dingen sage mir, was du unter dem allgemeinen Gesetze der Sittlichkeit meinest. Soll es nur eine Regel seyn, die sich, für die Glückseligkeit des gegenwärtigen Lebens, auf die Handlungen der Menschen leicht

und mit Vortheil anwenden läßt? Oder soll es der allgemeine Maaßstab der Sittlichkeit überhaupt seyn?

Th. Das Letzte soll es vornehmlich seyn.

S. Merke dir diese Frage indeß, ich werde dich zu rechter Zeit an deine Antwort erinnern. Jetzt sage mir: muß nicht der Mensch, um zur Befolgung der Absichten Gottes verbunden zu seyn, fürs erste diese Befolgung der Absichten Gottes für etwas Gutes erkennen?

Th. Nothwendig.

S. Ist also nicht das Gesetz: Befolge die Absichten der Gottheit, offenbar enthalten in jenem: Thue nicht das Gegentheil von dem, was du selbst anerkennest als wahr und gut?

Th. Das wohl. Aber sind nicht alle Menschen von Natur verbunden, die Absichten der Gottheit zu befolgen; und also auch die Regeln der Geselligkeit, Friedsamkeit?

S. Ganz gewiß ist dieses eine Verbindlichkeit, welche unmittelbar aus dem Begriffe des höchsten Wesens folgt. Aber es ist jetzt nicht von dem Daseyn, sondern von dem Grunde dieser Verbindlichkeit gegen das göttliche Gesetz die Rede. Und nun der Grund — wird doch allzeit dieser seyn müssen: weil und wiefern der Mensch die Befolgung der göttlichen Absichten als etwas Wahres und Gutes erkennt; folglich als etwas, das von ihm geschehen solle.

Verzeichniß

der angeführten Schriften.

A. zeigt an, daß das Buch nur in dem erſten, B daß es nur in dem zweyten Theile angeführt iſt.

Abbt. (Th.) Vermiſchte Werke. Berlin. 1790. 6. Thh. 8.

Abel. (J. F.) Ueber die Quellen der Vorſtellungen. Stuttg. 1786. 8. A.

— — — Einl. in die Seelenlehre. Ebend. 1786. 8. A.

Abicht. (J. H.) Philoſophie der Erkenntniſſe. Bayr. 1791. 2. Thh. 8. A.

— — — Kritiſche Briefe. Nürnb. 1793. 8. B.

Achenwall. (G.) Prolegomena jur. nat. Goett. 1774. B.

Adelung (J. C.) Wörterbuch der hochdeutſchen Mundart. Lpz. 1773 — 86. 5. B. B. 4. B.

— — — Geſchichte der Cultur. Ebend. 1782. 8. B.

Agrippa. (C.) De Incertitudine et vanitate omnium ſcientiarum. Colon. 1531. 8. A.

Alcinous. Introductio in phil. Platonis. Ed. Lambini. Pariſ. 1557. fol. B.

D'Alembert. Mélanges de Litterature, d'Hiſtoire et de Philoſophie. à Paris. 1770. 5. Tomes. 8. A.

Allemand. Eſſai ſur le mechaniſme des Paſſions. à Paris. 1751. 8. B.

Antoninus. (M. A.) De rebus ſuis Libb. XII. p. Th. Gatackerum. Trj. ad Rh. 1697. fol. Iſt ein Theil von Gatackeri Opp. crit.

d'Argens. La Philoſophie du bon ſens. à Paris. 1746. 2. Voll. 8. A.

Aristoteles. Opera omnia p. Guil. du Vall. 1654. 4. Tom. fol.

Arrianus. ſ. Epictetus.

Athenaeus. Deipnosophistarum Libb. XIV. c. animadu. Casaub. etc. Lugd. 1612. 2. Tom. fol.
Augustinus. De ciuitate Dei. Libb. XXII. c. Comment. Leon. Coquaei et Lud. Viuis. Paris. 1636. A.
Baco. (Th. de Verul.) Opera omnia. Amstel. 1730. 7. Voll. 8. A.
Barbeyrac. (I.) Tr. de la Morale des Peres d'Eglise. à Amst. 1728. 4. B.
Bardili. (C. G.) Allgemeine practische Philosophie. Stuttg. 1795. 8. B.
— — — Urspr. des Begriffes der Willensfreyheit. Ebend. 1796. 8. B.
Basedow. (J. B.) Philalethie. Altona. 1764. 2. Thh. 8.
— — — Practische Philosophie. Dess. 1777. 2. Thh. 8.
Batteux. Histoire des Causes prèmieres. à Paris. 1769. 8. A.
— — — La Morale d'Epicure. ib. 1758. 8. B.
Baumgarten. (Al.) Metaphysik. v. Meyer. Halle. 1783. 8.
Bayle. (P.) Dictionaire historique et critique. Ed. de des — Maizeaux. à Amst. et Leide. 1730. 4. T.T. fol.
Bazin. La philosophie de l'Histoire. s. Voltaire.
Beattie. (I.) Essays: on Truth, on Poetry. cet. Edimb. 1776. 4. A.
— — — Dissertations moral and critical. Lond. 1783. 4. A.
Bechmann. (I.) Institutt. Logicae ex Aristotele. Ien. 1667. 8. A.
Beausobre. Histoire de Manichée et de ses dogmes. à Amst. 1734—39. 2. T.T. 4. A.
Beauzée. Grammaire générale. à Paris. 1765. 2. T.T. 8.
Beindavid. (L.) Versuch über das Vergnügen. Wien. 1794. 8. B.
Bergmann. (T.) Physikalische Beschreibung der Erdkugel. a. d. schwed. Greifsw. 1780. 2. Bde. 4. A.
Berkeley. (G.) Treatise concerning the principles of human Knowledge. Lond. 1776. 8. A.
— — — Dialogues between Hylas and Philonous. Lond. 1776. 8. A.
— — — Alciphron. à la Haye, 1734. 2. Voll. 8.
Bernhardi. (A. B.) Darstellung der Kant. Lehre von Sittlichkeit, Freyheit ꝛc. Freyb. 1796. - 99. 2. Thh. 8. B.
Bernoulli. (Iac.) Ars coniecturandi. Bas. 1713. 4. A.
Boehm. (A.) Metaphysica. Giess. 1767. 8. A.
Boethius. (A. M. S.) Consolatio philosophiae p. Res. Vallin. Paris. 1656. 8. A.

Bolingbrocke. (l. St. l.) Works. Lond. 1754. 5. Vol'. 4. A.
Bonnet. (Ch.) Oeuvres d'Hiſtoire naturelle et de Philoſophie. à Neuſſch. 1780 — 84. 8. Voll. 4.
Born. (F. G.) Sinnenlehre. Lpz. 1788. 8. A.
— — — Grundlagen des Denkens. Ebend. 1791. A.
Bonterweck. (E.) Paulus Septimius. Halle. 1795. 2 Thh. 8. B.
Braſtberger. (G. U.) Unterſuchung über Kants Critik d. r. V. Halle. 1798. A.
— — — Unterſ. über Kants Cr. d. pr. V. Tüb. 1792. B.
Brosses (de). Traité de la formation mechanique des Langues. à Par. 1765. 2. T.T. 8. A.
Brucker. (I.) Hiſtoria philoſoph. doctrinae de Ideis. Aug. Vind. 1723. 8.
— — — Miſcellanea hiſtor. phil. ib. 1748. 8.
— — — Hiſtoria crit. philoſophiae. Lipſ. 1767. 6. T.T. 4.
Bruyere. (I.) Les Characteres de Theophraſte; avec les characteres ou les moeurs de ce ſiecle. à Paris. 1700. 2. T.T. 8. B.
Buddeus. (I. F.) Analecta hiſt. phil. Halae. 1706. 8.
— — — Elementa Philoſophiae practicae. ib. 1707. 8. B.
Büffon. Hiſtoire naturelle générale et particuliere. à Paris. 1750 — 83. 24. Voll. Supplements. 1774 — 82. 6. Voll. 4.
Buhle. (J. G.) Geſchichte der Philoſophie. Gött. 1796 — 99. 4. Thh. 8. B.
Bülfinger. (I. B.) Harmonia animi et corporis praeſtabilita. Tub. 1741. 8. A.
— — — De origine et permiſſione Mali. ib. 1743. 8. A.
— — — Diſſucidationes philoſophicae. ib. 1768. 4. A.
Burgh. (I.) The dignity of hum. Nature. Lond. 1776. 8. B.
Canz (I. G.) Meditationes philoſ. Tub. 1750. 4.
Cartesius. (R.) Opera omnia. Amſt. 1792. 9. T. Voll. 4.
Censorinus. De die natali. p. Hauercamp. L. B. 1743. 8. A.
Charron. (P.) De la Sageſſe. à Amſt. 1662. 12. A.
Cicero. Opera omnia ex rec. Erneſti. Hal. 1776 — 77. 5. Voll. 8.
Claramontius. (Sc.) De coniectandis cuiusque moribus et latitantibus animi affectibus. Helmſt. 1663. 4. B.

Clarke

Clarke. (S.) Abhandlung von dem Daſeyn und den Eigenſchaften Gottes. a. d. engl. Braunſchw. 1766. 8. A.
Clauberg. (I.) Opera philoſophica. Amſt. 1691. 4. A.
Clemens Alexandrinus. Opera. p. Potterum. Oxon. 1715. Fol.
Cochius. (L.) Preißſchrift über die Neigungen. Berl. 1769. 4. B.
Condillac. Eſſai ſur l'origine des Connoiſſances humaines. Amſt. 1746. 2. T.T. 12. A.
— — — Traité des Senſations. à Lond. 1754. 2. TT. 12. A.
Conz. (C. Ph.) Abhandlung für die Geſchichte der ſpätern ſtoiſchen Philoſophie. Tüb. 1794. 8. B.
Corvinus. (C. I. A.) Inſtitut. phil. rational. Ien. 1742. 8. A.
Craaen. (Th. a) Tractatus phyſ. med. de Homine. Lugd. 1689. 4. A.
Creuzer. (L.) Betrachtungen über die Freyheit des Willens. Gieſſen, 1793. 8. B.
Crousaz. (P. de) Syſteme de Reflexion, ou Logique. Amſt. 1720. 3. T.T. 8. A.
— — — Examen du Pyrrhoniſme. à la Haye 1733. fol.
Cruſius. (C. A.) Weg zur Gewißheit und Zuverläſſigkeit der menſchlichen Erkenntniß. Lpz. 1747. 8. A.
— — — Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten. Ebend. 1766. 8.
— — — Anweiſung vernünftig zu leben. Ebend. 1767. 8.
Cudworth. (R.) Syſtema intellectuale huius univerſi. p. Moſhem. Ien. 1733. 2. T.T. fol.
Cumberland. (M.) De Legibus naturalibus. Lubecc. 1683. 8. B.
Dalberg. (C. M. v.) Betrachtungen über das Univerſum Mannh. 1778. 8. A.
— — — Von dem Bewußtſeyn. Erf. 1793. 8. B.
Daries. (I. G.) Elementa Metaphyſices. Ien. 1753. 8. A.
— — — Via ad veritatem. ib. 1755. 8. A.
— — — Erſte Gründe der Sittenlehre. Ebend. 1755. 8. B.
Derham. (W.) Phyſikotheologie. a. d. engl. Hamb. 1730. A.
— — — Aſtrotheologie. a. d. engl. ebend. 1765. 8. A.
Diderot. Penſées philoſophiques. à la Haye. 1746. 12. A.
Diodorus Siculus. Bibliotheca hiſtoriae. p. Weſſelingium. Amſt. 1746. 2. T.T. fol.

Diogenes Laertius. De Vitis Philoſophorum Libb. X. p. Meibomium. Amſt. 1698. 4.
Dutens. (L.) Inſtitutions Leibnitiennes ou Précis de la Monadologie. à Lyon. 1767. 4. A.
— — — Unterſuchungen über den Urſprung der Entdeckungen, die den Neuern zugeſchrieben werden. a. d. fr. 1772. 8. A.
Eberhard. (J. A.) Neue Apologie des Sokrates. Berl. 1776—78. 2. BB. 8. A.
— — — Amyntor. Berl. 1782. 8. B.
— — — Sittenlehre der Vernunft. Berl. 1786. 8. B.
— — — Neue vermiſchte Schriften. Halle. 1788. 8. B.
— — — Synonymik. Halle und Lpz. 1795—1800. 5. Thh. 8. B.
Ehlers. (M.) Ueber die Lehre von der menſchlichen Freyheit. Deſſau. 1782. 8. A.
Engel. (J. J.) Der Philoſoph für die Welt. Leipzig. 1768—1800. 3. Thh 8.
— — — Ideen zu einer Mimik. Berl. 1785—86. 2. Thh. 8. B.
Epictetus. Quae ſuperſunt Diſſertationes ab Arriano collectae; nec non Enchiridion et Fragmenta. p. Upto-num. Lond. 1740. 2. T.T. 4.
Ernesti. (I. A.) Initia doctrinae ſolidioris. Lipſ. 1783. 8. A.
Euler. (L.) Vernünftige Gedanken von dem Raume und der Zeit. Quedlinb. 1768. 8. A.
Eusebius. Praep. euangelica. p. Vigerum. Par. 1628. fol.
Ewald. (G. H.) Ueber das menſchliche Herz. Erf. 1784. 3. Thh. 8. B.
Fabricius. (I. A.) Bibliotheca graeca. Hamb. 1718—35. 14. T.T. A.
— — — Prolegomena. ſ. Marinus.
Feder. (I. G. H.) Inſtitutiones Logicae et Metaphyſicae. Gött. 1781. 4 Thl. 8. A.
— — — Unterſuchungen über den menſchlichen Willen. Lemgo. 1785—93. 8. B
— — — Ueber Raum und Cauſalität. Gött. 1787. 8. A.
— — — Ueber das moraliſche Gefühl. Kopenhagen. 1792. 8. B.
Ferguson. (A.) An Eſſay on the Hiſtory of civil Society. Edimb. 1767. 4. B.

Ferguson. (A.) Grundsätze der Moralphilosophie. a. d. engl. v. Garve. Lpz. 1772. 8.
Fichte. (J. G.) Critik aller Offenbarung. Königsb. 1798. 8. B.
—— —— System der Sittenlehre, nach den Principien der Wissenschaftslehre. Jena u. Lpz. 1798. 8. B.
Flatt. (J. F.) Fragmentarische Beyträge zur Bestimmung des Begriffs Causalität. Lpz. 1788. 8. A.
—— —— Moralischer Erkenntnißgrund der Religion. Tüb. 1788. 8.
Flögel (C. F.) Geschichte des menschlichen Verstandes. Bresl. 1776. 8. A.
Fontenelle (B. v.) Dialogen von der Mehrheit der Welten; v. Bode. Berl. 1780. 8. A.
Forberg (F. C.) Ueber die Gründe freyer Handlungen. Jena. 1791. 8. B.
Forge. (L. de la) Tr. de Mente humana. Amst. 1669. 4.
Frederic II. Oeuvres posthumes. Berl. 1788. 7 Voll. 8. A.
Frommichen. (C. H.) Ueber die Lehre des Maaßscheinlichen Beschw. 1773. 4. A.
Fülleborn. (G. G.) Beyträge zur Geschichte der Philosophie. Züllichau. 1791 — 97. 8. 8. St.
Funk (J. A.) Abhandlung von den Adverbien. Besgedruckt Schlegels Veralcichung der dänischen, deutschen und französischen Sprache. Schlesw. 1763. 8. A.
Gale. (Th.) Opuscula mythologica. etc. Amst. 1688. 8.
Galenus. De Temperamentis. in Opp. Ed. Chart. T. III. B.
—— —— Quod animi mores corporis temperamentum sequuntur. ib. in Tom. V. B.
—— —— —— De Hippocratis et Platonis decretis. ib. in Tom. V.
Garve. (C.) Anmerkungen z. Fergusen. s. Ferguson.
—— —— Sammlung einiger Abhandlungen. Leipzig. 1778. 8.
—— —— Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Ciceron's Büchern von den Pflichten. Breslau. 1783. 8. B.
—— —— Versuch über die Neigungen. — Ist besonders gedruckt der Preisschrift von Cochius.
Gassendus. (P.) Opera omnia. Flor. 1727. 6. Voll. fol.
Gebhard. (F. H.) Ueber die sittliche Güte aus Wohlwollen. Gotha. 1792. 8. B.
Gedicke. (F.) Ciceronis Historia Philosophiae antiquae. Berol. 1782. 8.

Gellert. (C. F.) Moraliſche Vorleſungen. Lpz. 1772. 2. BB. 8. B.
Gellius. Noctium Atticarum Libb. XX. p. Gronovium. L. B. 1706. 4.
Gerard. (A.) Eſſay on Genius. Lond. 1774. 8. A.
Grand. (A. le) Inſtitutio philoſophiae ſec. pr. Carteſii. Norimb. 1711. 4.
— — — L'Homme ſans Paſſions. à la Haye, 1762. 12. B.
s'Gravesande. (G. I.) Introductio ad philoſophiam. Leid. 1765. 8. A.
Grotius. (H.) De Iure belli ac pacis, c. n. Io. Barbeyraceii. Amſt. 1720. B.
Gurlitt. (J.) Abriß der Geſchichte der Philoſophie. Lpz. 1786. 8. A.
Haller. Elementa Phyſiologiae c. h. Lauſann. 1757 — 66. 8. T.T 4.
Hansch. (M. G.) Principia philoſophiae. Frf. et L. 1728. 4. A.
— — — Diatribe de Enthuſiaſmo platonico. Lipſ. 1716. 4. B.
Harris. (I.) Hermes. Lond. 1751 8. A.
— — — Philoſophical Arrangements. Lond. 1765. 8. A.
Hartley. (D.) Obſervations on Man etc. Lond. 1749. 2. Voll. 8. A.
— — — Theory of human Mind. ib. 1765. 8. A.
Helvetius. De l'Eſprit. Amſt. 1759. 2. T.T. 8. A.
— — — De l'Homme de ſes facultes intellectuelles et de ſon Education. Lond. 1773. 2. Voll. 8. B.
Hemſterhuis. Vermiſchte Philoſophiſche Schriften a. d. fr. Lpz. 1782. 2. BB. 8.
Hennings. (J. C.) Geſchichte von den Seelen der Menſchen und Thiere Halle, 1774. 8. A.
Herbert. (Ed. de Cherbury) De religione gentilium. Amſt. 1783. 4.
Herder. (J. G.) Abhandlung über den Urſprung der Sprache. Berlin, 1772. 8. A.
— — — Aelteſte Urkunde des Menſchengeſchlechts. Riga u. Lpz. 1772 — 76. 2. BB. 4. A.
— — — Ideen zur Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit. 1784 — 91. 4. Thh. 4.
— — — Gott in einigen Geſprächen. Gotha 1787. 8. A.
— — — Briefe zur Beförderung der Humanität. 1793 — 97. 10. Thh. 8. B.
Herodotus. Hiſtoriarum Libb. IX. p. Weſſelingium. Amſt. 1763. fol. A.

Herz. Betrachtungen aus der ſpeculativen Weltweisheit. Königsb. 1771. 8. A.
Heydenreich. (C. H.) Natur und Gott, nach Spinoza. Lpz. 1789. 8. A.
—— —— Philoſophie der natürlichen Religion. Lpz. 1790-91. 2. T.T. 8. A.
—— —— Propädevtik der Moralphiloſophie. ebend. 1794. 2. Thh. 8. B.
Hierocles. Commentarius in Carmina aurea Pythagorae. p. Needham. Cantabr. 1709. 8.
Hippocrates. de natura Hominis. in Ed. Charter. T. III. B.
—— —— De priſca Medicina. ib. Tom. II. B.
Hirſchfeld. (C. C. L.) Ueber die heroiſchen Tugenden. Kiel 1770. 8.
Hißmann. (M.) Geſchichte der Lehre von der Aſſociation der Ideen. Gött. 1770. 8. A.
Hobbesius (Th.) Opera philoſophica. Amſt. 1668. 4.
Hollmann. (S. C.) Introductio in Philoſophiam. Viteb. et Gött. 1734.-- 41. 3. T.T. 8. A.
—— —— Philoſophiae moralis primae lineae. Gött. 1768. 8. B.
Home. (H.) Elements of Criticiſm. Edimb. 1762. 3. Voll. 8.
—— —— Principles of Morality. Edimb. 1751. 8.
—— —— Sketches on the Hiſtory of Man. Edimb. 1774. 2. Voll. 4. B. Dieſe drey Werke ſind vom Lord Cames.
Hornejus. (C.) Ciuilis doctrina de moribus. Frf. 1653. 8. B.
Hornemann. (C.) Philoſophiſche Schriften. a. d. Dän. Altona, 1796. 8. B.
Huart. (J.) Prüfung der Köpfe zu den Wiſſenſchaften. a. d. ſpan. v. Leſſing. Zerbſt, 1752. 8.
Huetius. (P. D.) Alnetanae Quaeſtiones. Frf. et L. 1719. 4. A.
—— —— De la foibleſſe de l'Eſprit humain. à Amſt. 1723. 12. A.
Hume. (D.) Treatiſe of human Nature. Lond. 1739-40. 3. Voll. 8.
—— —— Eſſays and Treatiſes on ſeveral Subjects. Lond. 1758. 3. Voll. 4.
—— —— Dialogues concerning natural Religion. Lond. 1779. 8. A.
Hutcheſon. (F.) Sittenlehre der Vernunft. a. d. engl. Lpz. 1755. 2. Thh. 8. B.
—— —— Abhandlung über die Natur und Beherrſchung der Leidenſchaften und Neigungen. a. d. engl. Lpz. 1760. 8. B.

Hutcheſon (F.) Unterſuchung unſerer Begriffe von Schönheit und Tugend. a. d. engl. Frf. und Lpz. 1761. 8. B.

Hyde. (Th.) Hiſtoria religionis veterum Perſarum. Oxon. 1700. 4. A.

Iablonsky. (P. E.) Pantheon Aegyptiorum. Frf. 1750-53. 3. Voll. 8. A.

Jacobi (F. H.) David Hume. Breslau. 1787. 8. A.

—— —— Lehre des Spinoza. ebend. 1789. 8 A.

Jakob (L. H.) Prüfung der Mendelsſohniſchen Morgenſtunden. Lpz. 1786. A.

—— —— Logik und Metaphyſik. Halle, 1791. 8. A.

—— —— Erfahrungs-Seelenlehre. ebend. 1791. 8. A.

—— —— Ueber den moraliſchen Beweis für das Daſeyn Gottes. Lübau. 1791. 8. A.

—— —— Vermiſchte Abhandlungen. Halle, 1797. 8. B.

Iamblichus. de vita Pythagorae: accedit Porphyrius de vita Pythagorae; Ed. Küſteri Amſt. 1707. 4.

Jeruſalem. (J. F. W.) Betrachtungen über die vornehmſten Wahrheiten der natürlichen Religion. Brſchw. 1780. 3. BB. 8. A.

Joch. (A. v.) Ueber Belohnung und Strafe, nach türkiſchen Geſetzen. Lpz. 1772. 8. A. (K. F. Hommel.)

Irwing. (K. F. v.) Erfahrungen und Unterſuchungen über den Menſchen. Berl. 1772—79. 3. BB. 8. A.

Ionsius (I.) De ſcriptoribus hiſtoriae philoſophicae. Libb. IV. Ien. 1716. 4. A.

Iſelin. (J.) Geſchichte der Menſchheit. Baſel, 1779. 2. BB. 8. B.

Itzig. (J.) Verſuch einer Anthropologie. Bern, 1794-95. 2. Thh. 8. B.

Iung. (I.) Logica Hamburgenſis. Hamb. 1681. 8. A.

Kant. (J.) Die falſche Spitzfindigkeit der ſyllog. Figuren. Königsb. 1762. 8. A.

—— —— Der einzige mögliche Beweisgrund des Daſeyns Gottes. ebend. 1768. 8 A.

—— —— Träume eines Geiſterſehers, erläutert durch Träume der Metaphyſik. ebend. 1766. 8. A.

—— —— Critik der reinen Vernunft. Riga. 1790. 8.

—— —— Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik. ebend. 1783. 8. A.

—— —— Metaphyſik der Sitten. ebend. 1792. 8.

—— —— Critik der practiſchen Vernunft. ebend. 1792. 8.

Kant. (J.) Anfangsgründe der Naturwissenschaft. ebend. 1786. 8. A.
—— —— Ueber eine Entdeckung ꝛc. Königsb. 1790. 8. A.
—— —— Critik der Urtheilskraft. Berl. 1790. 8.
—— —— Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Königsb. 1793. 8. B.
Käſtner. (A. G.) Analyſis des Unendlichen. Göttingen 1770. (der Anfangsgr. III. Th.).
Kemp. (van der) Parmenides. Edimb. 1781. 8. A.
Keckermann. (B.) Syſtema logicum. Hanouiae. 1616. 4. A.
Kieſewetter. (J. G. C. C.) Allgemeine Logik. Berl. 1795. 8. A.
—— —— Erſter Grundſatz der Moralphiloſophie. ebend. 1790. 8. B.
Kindervater. Skeptiſche Dialogen über das Uebel. Lpz. 1785. 8.
Kleucker. (J. F.) Ueber die Natur und den Urſprung der Emanationslehre, bey den Cabbaliſten. Riga. 1786. 8. A.
Knigge. (A. v.) Ueber den Umgang mit Menſchen. Hannov. 1788. 8. B.
Kraft. (J.) Sitten der Wilden. a. d. dän. Königsb. 1766. 8 A.
Lambert. (J. H.) Kosmologiſche Briefe. Augsb. 1761. 8. A.
—— —— Neues Organon. Lpz. 1764. 2. BB. 8. A.
—— —— Anlage zur Architectonik. Riga. 1771. 2. BB. 8. A.
Lactantius. Opera. Ed. Bünemanni. Lipſ. 1739. 8. A.
Leibnitz. (F. W. de) Oeuvres philoſophiques publiés, p. Raſpe. Amſt. 1765. 4.
—— —— Opera omnia. p. Lud. Dutens. Genev. 1768. 6. Voll. 4.
Leſſing. (G. E.) Beyträge zur Geſchichte und Litteratur. Brſchw. 1773. 6. BB. 8. A.
Lipsius. (I.) Manuductio ad Stoicam philoſophiam Libb. III. Antv. 1604. 4.
—— —— Phyſiologiae Stoicorum Libb. III. ib. 1604. 4.
Locke. (I.) Works. Lond. 1722. 3. Voll. fol.
Loſſius. (J. C.) Phyſiſche Urſachen des Wahren. Gotha, 1774. 8. A.
Lucianus. Opera p. Reizium et Geſnerum. Trj. ad Rh. III. Voll. 4. B.

Lucretius. De rerum Natura. p. Hauercamp. L. B. 1725. 4.
Luther. (M.) De seruo arbitrio. Argent. 1707. 4. A.
Maas. (J. G. E.) Briefe über die Antinomie der Vernunft. Halle. 1788. 8. A.
—— —— Ueber Rechte und Verbindlichkeiten. Halle. 1794. 8. B.
Maimon, (S.) Versuch über die Transcendental-Philosophie. Berl. 1790. 8. A.
—— —— Streifereyen im Gebiete der Philosophie. ebend. 1793. 8. B.
—— —— Critische Untersuchungen über den menschlichen Geist. Lpz. 1797. 8. B.
—— —— Neue Logik. Berl. 1794. 8. B.
Maizeaux. (des) Recueil. in Leibnitii Opp.
Malebranche. (N.) Recherche de la Vérité. à Paris. 1712. 2 T.T. 4.
Mallet. (F.) Mathematische Beschreibung der Erdkugel. a. d. schwed. Greifsw. 1774. 4. A.
Mandeville. (B.) The Fable of the Bees. Lond. 1733. 2. Voll. 8. B.
Marinus. (Neapolitanus) Vita Procli. c. Alb. Fabricii. Hamb. 1700. fol. B.
Maupertuis. (M. de) Oeuvres. à Berl. 1753. 2. T.T. 8. A.
Mayer. (J. E.) Ueber den Vernunftschluß. Wien. 1777—79. 2 Thh 8. A.
—— —— Sokratische Denkwürdigkeiten. ebend. 1783. 8. A.
Meier. (G. F.) Metaphysik. Halle. 1756. 4. Th. 8. A.
—— —— Lehre von den Gemüthsbewegungen. ebend. 1744. 8. B.
Meiners. (C.) Versuch über die Religionsgeschichte der ältesten Volker; besonders der Egyptier. Gött. 1775. 8. A.
—— —— Vermischte philosophische Schriften. Lpz. 1775—76. 2. Thh. 8.
—— —— Historia doctrinae de Deo vero et vno. Lemg. 1780. 2. P.P. 8. A.
—— —— Geschichte des Ursprungs und Fortgangs der Wissenschaften in Griechenland und Rom. Lemgo. 1781-82. 2. BB. 8.
—— —— Beytrag zur Geschichte der Denkart der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt; in einigen Betrachtungen über die neu-platonische Philosophie. Lpz. 1782. 8. A.

Mendelsohn. (M.) Philosophische Schriften. Berl. 1777. 2. Thh. 8.
—— —— Phädon. ebend. 1776. 8. A.
—— —— Morgenstunden. ebend. 1786. 8. A.
Mendoza. (P. H. de) Universa Philosophia. Lugd. 1624. fol. A.
la Mettrie. Oeuvres philosophiques. à Berl. 1764. 2. Voll. 12. A.
Mirabaud. Systême de la Nature. à Lond. 1771. 2. T. T. 8. A. (v. Holbach.)
Monboddo. (l. B. of) On the Origin and Progres of Language. Edimb. 1773-75. 3. Voll. 8. A.
—— —— Ancient Metaphysics. Edimb. 1779--81. 2. Voll. 4. A.
Montaigne. (M. de) Essais Ed. Coste. à Par. 1725. 3. Voll. 4.
Montesquieu. (S. de) Esprit des Loix. à Genève. 2. T. T. 4. B.
Morgenstern. (C.) De Platonis Republica Commentt. III. Hal. 1794. 8. B.
Morus. (H.) Opera omnia. Lond. 1679. 2. T. T. fol.
Möser. (J.) Der Werth wohlerzogener Leidenschaften. Bremen, 1777. 8. B.
Moshemius. (l. L.) de Creatione ex nihilo: in Cudworth. Syst. intell. A.
Müller. (A. F.) Einleitung in die philosophischen Wissenschaften. Lpz. 1733. 3. Thh. 8.
Mutschelle. (S.) Ueber das sittliche Gute. Pest, 1794. 8. B.
Nieuwentytt. (B.) Weltbetrachtungen zu der Erkenntniß Gottes. a. d. holländ. mit Anm. v. Segner. Jena. 1747. 4. A.
Ocellus Lucanus. in Gale Opusc. mythol. s. Gale.
Omeisius. (M. D.) Theatrum virtutum moralium ab Aristotele omissarum. Altorf. 1685. 4. B.
Origenes. Opera omnia. Ed. de la Roue. Par. 1733.-40. 3. T. T. fol. A.
Origenes. (Pseudo) Philosophumena. p. I. Chph. Wolfium. Hamb. 1706. 8. A.
Oswald. (I.) Appall to common sense. Edimb. 1768. 2. Voll. 8. A.
Palmer. (I.) Observations in defence of Liberty of Man, in answer to D. Priestley's Illustration of philosophical Necessity. Lond. 1783. A.
Parker. (S.) Disputationes de Deo et prouidentia diuina. Lond. 1678. 4. A.

Payley. Grundſätze der Moral und Politik; mit Zuſätzen von Garve. Lpz. 1787. 2. B.B. 8 B.
Peregrinus. (Lael.) De Affectibus animi. Argent. 1614. 8. B.
Philo. (Iud.) Opera omnia. p. Turneb. et Hoeſchel. Frf. 1691. fol.
Philoponus. (Io. Grammat.) Commentarius in Ariſtot. de Anima. Lugd. 1558. fol. B.
Philostratorum quae ſuperſunt Omnia. p. Godofr. Olear. Lipſ. 1709. fol. A.
Piccolomineus. (F.) Philoſophia de Moribus. Frf. 1613. 8. B.
Photius. Bibliotheca p. Schott. Rhodomag. 1653. fol.
Plato. Opera omnia. p. Serranum et Henr. Steph. Par. 1578. 3. T.T. fol.
Pleſſing. (F. V. L.) Memnonium. Lpz. 1786. 87. 2. B.B. 8. A.
—— —— Verſuche zur Aufklärung der Philoſophie des älteſten Alterthums. Lpz. 1788-90. 2. B.B. 8. A.
Plotinus. Opera. p. Marſ. Ficin. Baſ. 1580. fol.
Ploucquet. (G.) Elementa philoſophiae contemplativae. Stuttg. 1778. 8. A.
Plutarchus. Opera omnia. p. Reiſkium. Lipſ. 1774-82. 12. T.T. 8.
Plutarchus (Pſeudo.) De placitis Philoſophorum Libb. V. p. Corſinum. Flor. 1750.
Poiret. (P.) Cogitationum de Deo, animo et malo Libb. IV. Amſt. 1677. 4. A.
Pomponatius. (P.) Tractatus de Immortalitate animae. 1532 12. A.
Porphyrius. De vita Pythagorae Ed. Küſteri. ſ. Iamblichus.
—— —— De Abſtinentia ab eſu animalium. Venet. 1547. 4. B.
—— —— Iſagoge. Iſt dem Organon des Ariſtoteles vorgedruckt.
Pörſchke. (C. L.) Einleitung in die Moralphiloſophie. Liebau, 1797. 8. B.
Priestley. Disquiſitions relating to Matter and Spirit. Lond. 1778. 8. A.
—— —— A free Diſcuſſion of the Doctrine of Materialiſm and philoſophical Neceſſity. Lond. 1779. 8. A.
—— —— Letters to D. Palmer in Defence of the Illuſtrations of philoſophical Neceſſity. Lond. 1780. 8. A.
Proclus. In Platonis Timaeum Comment. Libb. V. Baſ. 1535. fol. A.

Puffendorf. (S.) De Iure naturae et gentium Libb. VIII. Ed Maſcouii. Fcf. et L. 1744 2 Voll 4.
Raphson. (Ioſ.) De Spatio, ente reali et infinito. Lond. 710. 8 A
Rapp. (G. C.) Ueber die Untrüglichkeit des Princips der Glückſeligkeit. Jena 1791. 8 B
Reche. (J. W.) Verſuche über die humane Sympathie. Düſſeld. 1794 8. B
Regis. (P.) Cours entier de Philoſophie; ou Syſtême général ſelon les principes de Mr. des Cartes. à Paris. 1691. 3. T. T. 4. A.
Rehberg. (A. W.) Abhandlung über das Weſen und die Einſchränkung der Kräfte. Lpz. 1779. 8. A.
—— —— Ueber das Verhältniß der Metaphyſik zur Religion. Berl. 1787. 8.
Reid. (Th.) Inquiry into the human Mind, and the principles of common ſenſe. Lond. 1769. 8. A.
—— —— Eſſays on the intellectual Powers of Man. Lond. 1786. 4. B
Reimarus. (H. S.) Vernunftlehre. Hamb. 1768 8. A.
—— —— Abhandlungen von den vornehmſten Wahrheiten der natürlichen Religion; mit Anmerkungen von Alb. Heinr. Reimarus. Hamb. 1791 8.
—— —— Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere. Hamb 1773. 8 A.
Reimarus. (J. A. H.) Ueber die materiellen Ideen; im IV. und VI. St. des Gott. Magazin. 8. A.
—— —— Ueber die Gründe der menſchlichen Erkenntniß. Hamb. 1787. 8 A.
Reimmann. (I. F.) Hiſtoria univerſalis Atheiſmi. Hildesh. 1725. 8. A.
Reinhard. (F. V.) Ueber das Wunderbare. 1 Th. Wittemb 1782. 8. A
—— —— Syſtem der chriſtlichen Moral. Wittemb. 1797. 8 B.
Reinhold (C. H.) Briefe über die Kantiſche Philoſophie Lpz 1792. 2. B B. 8
—— —— Theorie des Vorſtellungsvermögens. Prag. 1789. 8.
—— —— Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverſtändniſſe der Philoſophen. Jena. 1790-94. 2. BB. 8.
Reſewitz. (F. G.) Die Erziehung des Bürgers. Kopenhagen. 1773. 8. B.
Reusch. (I. P.) Syſtema logicum. Iena. 1741. 8. A.

Robinet. (I. B.) de la Nature. à Amſt. 1761 - 66. 4. T. I. 8 A.
Rochefaucault. (Duc de) Penſées à Amſt. 1766. 8.
Rousseau (I. I.) Oeuvres divers. à Neuſchatel. 1764 - 67. 9 T. I. 8.
Rüdiger. (A.) Phyſica diuina. Frf. ad M. 1716. 4.
—— —— De ſenſu Veri et Falſi. Lipſ. 1722. 4. A.
Sanchez. (F.) De multum nobili et primum vniuerſali ſcientia, quod nihil ſcitur. Lugd. 1581. 4. A.
Scharf. (I.) Metaphyſica. Wittemb. 1649. 8. A.
Scheibler. (C.) Tr. logicus de Syllogiſmis et Methodis. Gyſſa. 1719. 8. A.
Schloſſer (J. G) Anti-Pope. Lpz. 1776. 8. A.
—— —— Kleine Schriften Baſel. 1779 - 83. 8 B.
Schmid (C. C. E.) Wörterbuch zum Gebrauch der Kant. Schriften. Jena. 1788.
—— —— Empiriſche Pſychologie. Jena, 1791. 8.
—— —— Moralphiloſophie. Jena, 1795. 8 B.
Schmid. (J. W.) Theologiſche Moral. Jena, 1793. 8 B.
Schmidt. (M.) Von den Weltkörpern. Hannov. 1766. 8 A.
Schubert. (I. E.) Inſtitutiones Metaphyſicae. Wittemb. 1744. 8. A.
Schulze. (J.) Erläuterungen über Kants Critik der reinen Vernunft. Königsb. 1784. 8. A.
—— —— Prüfung der Kant. Critik d. r. Vernunft. Königsb. 1789 - 92. 2. Thh. 8. A.
Schulze (G. E.) Grundriß der philoſophiſchen Wiſſenſchaften. Wittemb. 1788 - 90. 2. BB. 8. A.
—— —— Aeneſidemus. 1792. 8. A.
Search. (E.) The Light of Nature. Lond. 1768 - 77. 3. Voll. in 7. P.P. (Ducker).
Selle (C. G.) Grundſätze der reinen Philoſophie. Berl. 1788. A.
Senebier. (I.) L'Art d'obſerver. à Gen. 1778. 8. A.
Seneca. Opera p. Morellum. Par. 1613. fol.
Sextus Empiricus. Opera p. I. A. Fabricium. Lipſ. 1718. fol.
Shaftesbury. (A. of) Characteriſtiks. Lond. 1733. 3. Voll. 8.
Simplicius. Commentarii in Ariſtotelis phyſicae Auſcultationes Libros. Venet. 1526. fol. ap. Ald. A.
—— —— Commentarius in Epicteti Enchiridion, c. ſcholiis Salmaſii. L. B. 1640. 4. B.

Smith. (A.) Theory of moral sentiment. Lond. 1792. 2. Voll. 8. B.
Snell. (F. W. D.) Menon. Mannh. 1796. 8. B.
—— —— Darstellung der Kant. Cr. der Urtheilskraft. ebend. 1791 92 2. Thh. 8
Snell. (C. W.) Die Sittlichkeit in Verbindung mit der Glückseligkeit. Frf. a. M. 1790. 8. B.
Sömmering. (J. Th.) Ueber das Organ der Seele. Königsb. 1796. 4. B.
Spalding. (J. J.) Die Bestimmung des Menschen. Lpz. 1794. 8. B.
Spinoza. (B.) Opera posthuma. 1677. 4.
—— —— Tractatus theologico - politicus. Hamb. 1670. 4. A.
Stahl. (G. E.) De Temperamentis. Hal. 1691. 4. A.
Stanley. (Th.) Historia Philosophiae. p. Godofr. Olear. Lipf. 1711. 4.
Stattler. (B.) Anti-Kant. München. 1788. 2. B.B. 8. A.
Stäudlin. (C. F.) Ideen zur Critik des Systems der christlichen Religion Gött. 1791.
—— —— Geschichte des Skepticismus. Lpz. 1794. 2. B.B. 8. B.
Stobaeus. Eclogarum Libb. Duo. p. Canterum. Antverp. 1575. fol.
Suarez. (F.) Metaphysicarum Disputationum Tomi duo. Moguntiae. 1605. fol. B.
Sulzer. (J. G.) Vermischte Schriften a. d. fr. Lpz. 1773-81. 8. A.
—— —— Theorie der schönen Künste. Lpz. 1792-94. 4. Thh. 8
Süßmilch. (J. P.) Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht von Menschen, sondern von Gott erhalten habe. Berl. 1766. 8. A.
Syrbius. (I. I.) Institutt. philosophiae rationalis. Ien. 1723. 8. A.
Tennemann. (W. G.) Lehren der Sokratiker über Unsterblichkeit. Jena, 1791. 8.
—— —— System der Platonischen Philosophie. Lpz. 1792-95. 4. B.B. 8.
Tertullianus. Opera. p. Rigaltium. Par. 1641. 2. Voll. fol.
Tetens. (N.) Ueber den Ursprung der Sprache und der Schrift. Bützow. 1772. 8. A.
—— —— Philosophische Versuche über die menschliche Natur. Lpz. 1777. 2. Thh. 8.

Theophrastus. Characteres. Ed. Fiſcheri. Cob. 1763. 8 B.
Thomas ab Aquino. Summa Theologiae. Antverp. 1614. fol.
Thomasius. (Iac.) Erotemata Logica. Lipſ. 16-8. 8. A.
—— —— Exercitatio de Stoica mundi exuſtione. Lipſ. 1676. A.
Thomasius. (Chr.) Inſtitutiones Iurisprudentiae diuinae. Hal. 1730. 4. B.
—— —— Fundamenta Iuris naturae et gentium. Hal. 1718. 4. B.
—— —— Plenior Hiſtoria iuris naturalis. Hal. 1719. 4. B
—— —— Anleitung zur Sittenlehre. Halle, 1718. 8. B.
—— —— Ausübung der Sittenlehre. Halle, 1718. 8. B
Tiedemann (D.) Verſuch einer Erklärung des Urſprungs der Sprache. Riga, 1772. 8. A.
—— —— Syſtem der ſtoiſchen Philoſophie. Lpz. 1776. 3. Thh 8.
—— —— Unterſuchung über den Menſchen. Lpz. 1777-78. 3. Thh. 8.
—— —— Geiſt der ſpeculativen Philoſophie. Marb. 1791 — 97. 6. B.B. 8.
Tieftrunk. (J. H.) Philoſophiſche Unterſuchungen über die Tugendlehre.
Timaeus Locrus. In Gale ſcriptoribus mythol. ſ. Gale.
Titel. (G. A.) Uber Kants Moral-Reform. Frf. und Lpz. 1786. 8 B.
—— —— Kantiſche Denkformen. Erf. 1787. 8. A.
Toland. (I.) Letters to Serena. Lond. 1704 8. A.
Töllner. (J. G.) Vermiſchte Aufſätze. Frf. a. d. O. 1767 69. 2. Thh. 8. A.
Ulrich. (I. A. H.) Inſtitutiones logicae et metaphyſicae. Ien. 1785. 8. A.
—— —— Eleutheriologie Jena, 1788. 8.
Vayer. (F. de la Motte) Oeuvres, à Paris. 1669. 15. T.F. 8.
—— —— Dialogues faits à l'imitation des Anciens. p. Oraſius Tubero. Frf. 1716. 2. T.T. 8. A. (ſtehen nicht in den Werken.)
Villaume. ( ) Von dem Urſprunge und den Abſichten des Uebels. Lpz. 1784-87. 3 B B. 8
Voltaire. Candide, ou l'Optimiſme. 1761. 12. A.
—— —— Dictionaire philoſophique, à Londres. 1765. 8. A.

Voltaire. Philoſophie de l'Hiſtoire ſ. Bazin.
Vossius. (G. J.) De origine et progreſſu Idololatriae. Frf. 1668 2. T. T. 4. A.
Walch. (J. G.) Philoſophiſches Lexicon. Durch Hennings. Lpz. 1775. 2. Thh. 8.
Weißhaupt. (A.) Apologie des Mißvergnügens. Frf. u. Lpz. 1787. 8. A.
—— —— Ueber die Gründe der menſchlichen Erkenntniß. Nürnb. 1788. 8. A.
—— —— Ueber die Kantiſchen Anſchauungen. Nrb. 1788. 8. A.
—— —— Ueber die Kantiſchen Begriffe von Raum und Zeit. Nrb. 1788. 8. A.
Werdermann. (J. C. G.) Neuer Verſuch zur Theodicee. Deſſau u. Lpz. 1784 93. 3. Thh. 8. A.
Wezel. (C.) Verſuch über die Kenntniß des Menſchen. Lpz. 1784 85. 2. Thh. 8. A.
Wieland. (C. M.) Goldener Spiegel. Lpz. 1772. 4. Thh. 8. B.
Wolf. (C. de) Pſychologia empirica. Frf et L. 1732. 4.
—— —— Pſychologia rationalis, ib. 1734. 4.
—— —— Philoſophia rationalis, ib. 1718. 4. A.
—— —— Philoſophia prima, ib. 1730. 4. A.
—— —— Coſmologia generalis. ib. 1737. 4. A.
—— —— Theologia naturalis, ib. 1736 - 37. 2. T. T. 4. A.
—— —— Philoſophia practica univerſalis. 2. T. T. 4. B.
—— —— Philoſophia moralis, Hal. 1754. 5. T. T. 4. B.
—— —— Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele. Frf. u. Lpz. 1738. 8. A.
—— —— Vernünftige Gedanken von der Menſchen Thun und Laſſen. Halle, 1720. 8. B.
Wolf. (I. C.) Manichaeiſmus ante Manichaeos. Hamb. 1707. 8. A.
Wollaston. (W.) Religion of Nature delineated. Lond. 1724. 4. A.
Wüſtemann. (J. E.) Reſultate der Jacobiſchen und Mendelsſohniſchen Philoſophie. Lpz. 1786. 8. A.
Xenophon. Opera p. Welſium. Oxon. 1703. 5. Voll. 8.
Zabarella. (I.) De rebus naturalibus Libb. XXX. Colon. 1602. 4. A.
—— —— Opera Logica. Venet. 1578. fol. A.
Zimmermann. (J. G.) Von der Erfahrung in der Arzneykunſt. Zürich. 1777. 2. Thh. 8. A.

Zobel (R. W.) Gedanken über die verschiedenen Meinungen der Gelehrten vom Ursprung der Sprache. Magdb. 1773. 8. A.

Zollikofer. (G. J.) Betrachtungen über das Uebel in der Welt. Lpz. 1777. 8. A.

Zoroaster. Zend-Aveſta contenant les idees theologiques, phyſiques et morales de ce Legislateur: traduit ſur l'Original Zend., avec des Remarques p. Auquetill du Perron. à Paris 1772. 2. T. T. 4. A.

Von dieſem Verzeichniß ſind, um des Raumes willen, weggeblieben: 1) alle Abhandlungen welche in Zeitſchriften anderer Herausgeber eingerückt ſind, und die meiſten Zeitſchriften ſelbſt: z. B. von Eberhard, Fichte, Niethammer u. a. m. 2) die anonymiſchen Werke; 3) manche Schriften von Verfaſſern die in dem Verzeichniß angeführt und nicht angeführt ſind; wenn ſie entweder in dem Buche ſelbſt vollſtändig genug angegeben waren, oder zu dieſer kleinen Bibliothek nicht ſo weſentlich zu gehören ſchienen. Wer einige bedeutende Schriften, z. B. die Fichtiſchen, Tiedemanns Theätet, Bouterweks Apodictik, und a. dgl. vermißt: der erinnere ſich, daß dieſe weit ſpäter waren, als die Ausarbeitung der Lehrſtücke, bey denen ſie hätten in Rückſicht genommen werden können.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google